

Д. М. Угринович

Издательство
политической
литературы

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Что изучает
марксистская
психология
религии

Что такое
религиозная
вера

В чем сущность
религиозного
утешения

Психология
религиозного
культта

Как
становятся
верующими

Методологические основы
и предмет марксистской
психологии религии

Глава
первая

Психологические корни
религии

Глава
вторая

Религиозная вера

Глава
третья

Социально - психологическая
сущность религиозного

четверт

Глава
седьмая

Психологические аспекты
религиозного культа

Глава
пятая

Формирование и особенности
религиозной личности

Глава
шестая

Психологические проблемы
атеистического воспитания

Глава
седьмая



[1569]

Д. М. Угринович

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ



Москва
Издательство
политической
литературы
1986

ББК 88.57
У27

Угринович Д. М.
У27 Психология религии.— М.: Политиздат, 1986.—
 352 с.

В книге доктора философских наук профессора Д. М. Угриновича рассматриваются ключевые проблемы психологии религии. Используя большой фактический материал, автор с критических позиций анализирует идеалистические и богословские концепции, противопоставляя им научное, материалистическое понимание исследуемых проблем. Даются рекомендации, направленные на совершенствование атеистического воспитания.

Рассчитана на лекторов, пропагандистов, преподавателей и студентов вузов, на всех интересующихся проблемами атеизма и религии.

У 040000000—213
 079(02)—86 105—86

ББК 88.57

© ПОЛИТИЗДАТ, 1986 г.

Предисловие

Н

ачиная с середины 60-х годов советскими авторами был опубликован ряд книг, брошюр и статей по проблемам психологии религии. Однако эти публикации затрагивали, как правило, отдельные проблемы психологии религии. Если не считать популярной книги К. К. Платонова¹, до сих пор не было попыток систематического научного изложения основных проблем психологии религии с позиций марксистской методологии. Между тем потребность в этом давно назрела.

Данная книга — монография. Вместе с тем автор стремился сделать ее максимально доступной самому широкому кругу читателей.

В центре внимания автора — теоретические, методологические вопросы психологии религии. На данном этапе развития этой науки такой подход представляется оправданным. Во-первых, поскольку эмпирические исследования проблем психологии религии в нашей стране только начинаются, решение методологических вопросов поможет определить пути и направления дальнейшего развития этой науки. Во-вторых, четкое и однозначное решение методологических проблем необходимо и в целях идеологического размежевания с немарксистской психологией религии, которая тесно смыкается в сфере теории с философским идеализмом и теологией. Разме-

¹ См.: Платонов К. К. Психология религии. М., 1967.

жевание с методологическими установками буржуазной психологии религии не означает, что исследователь-марксист может вообще пренебречь ее содержанием.

За почти вековой период ее эволюции (с конца XIX в.) немарксистская психология религии поставила ряд важных проблем (хотя, как правило, не смогла их решить с научных позиций), накопила большой эмпирический материал, разработала многие методы и процедуры конкретных социально-психологических исследований верующих.

Как и социология религии, психология религии в буржуазном обществе выполняет две основные функции. Одна, которая может быть названа идеологической, состоит в том, чтобы с позиций психологии теоретически обосновывать необходимость религии и ее благотворность как для отдельной личности, так и для общества в целом. В этом плане психология религии принципиально не отличается от других разделов буржуазного религиоведения, включая и философию религии. Другая функция, которую можно назвать утилитарной, или практической, состоит в том, чтобы с помощью эмпирических исследований доставлять религиозным организациям информацию относительно содержания религиозных верований населения (выясняя, какие религиозные мифы и догматы принимаются, а какие — отвергаются), интенсивности и глубины религиозной веры среди разных социальных и демографических групп, частоты участия в богослужениях и степени их влияния на психику людей, отношения прихожан к религиозным ценностям, а также к церкви и иным религиозным институтам и многое другого. Подобная информация используется религиозными организациями в целях повышения эффективности их идейного воздействия, в частности в целях религиозного воспитания детей и молодежи.

Если методология буржуазной психологии религии абсолютно неприемлема для марксистов и требует обстоятельной и аргументированной критики, то в области эмпирических исследований психики современных верующих зарубежные психологи накопили обширный фактический материал, который может быть использован марксистами. Не следует игнорировать или недооценивать также имеющийся у западных психологов-религиоведов опыт разработки методов и процедур эмпирических социально-психологических исследований.

Исходя из этого, автор, опираясь на уже имеющийся в советской научной литературе опыт критического анализа зарубежной психологии религии¹, критикует ее теоретические позиции и установки, хотя и использует накопленные ею фактические данные, а также некоторые частные выводы и обобщения.

Методологический фундамент работы — это труды классиков марксизма-ленинизма по вопросам религии и атеизма, партийные документы, основополагающие исследования советских психологов Л. С. Выготского, С. А. Рубинштейна, А. Н. Леонтьева и других, а также современные социально-психологические исследования, осуществленные под руководством Г. М. Андреевой, А. В. Петровского и других советских ученых.

Для марксистской науки изучение психологии верующих не является самоцелью. Выводы ученых должны стать средством дальнейшего совершенствования организации атеистической работы, направленной на преодоление религиозных заблуждений. Поэтому очевидна связь марксистской психологии религии с практикой атеистического воспитания.

¹ См.: Попова М. А. Критика психологической апологии религии. М., 1972; Она же. Фрейдизм и религия. М., 1985.

Глава первая

Методологические основы и предмет марксистской психологии религии



риступая к изложению ряда основных проблем психологии религии, необходимо прежде всего определить ее предмет, а также методологические и методические особенности. Задача эта не из легких. В советской литературе этим проблемам посвящено очень немного публикаций, причем между авторами существуют значительные разнотечения¹.

Предмет и методологические основы марксистской психологии религии можно понять, лишь определив ее место в системе научного знания. Психология религии находится как бы на пересечении двух отраслей знания: психологических наук и религиоведения. Поэтому в дальнейшем мы постараемся выяснить ее место как в системе психологических наук, так и в рамках марксистского религиоведения, которое в свою очередь составляет неотъемлемую часть научного атеизма.

¹ См.: Платонов К. К. Психология религии; Букин В. Р. Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969; Попова М. А. О психологии религии. М., 1969; Носович В. И. Научный атеизм о религиозной психологии. М., 1975; Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание. Львов, 1976, и др.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ НАУК

Дифференциация научного знания, характерная для нашего времени, затронула и область психологии. Если в XIX в. речь шла, как правило, о психологии как единой научной дисциплине, то в XX в. происходит прогрессирующая дифференциация психологических наук. Ныне, наряду с общей психологией, существуют и успешно развиваются детская, педагогическая, инженерная психология, патопсихология, социальная психология. К этим отраслям психологического знания непосредственно примыкает и физиология высшей нервной деятельности, изучающая материальный субстрат психических явлений.

Указанные научные дисциплины, имея общей задачей изучение человеческой психики, в то же время отличаются друг от друга как с точки зрения своего предмета, так и в особенности с точки зрения своего подхода, своей методологии и методики изучения психики. Поэтому прежде всего предстоит выяснить, какое место занимает психология религии в системе указанных научных дисциплин, какая отрасль психологического знания наиболее близка ей с точки зрения предмета и методологии.

В первом приближении предмет психологии религии можно определить как *изучение психологических особенностей религиозных людей, отличающих их от людей нерелигиозных и реализующихся в их поведении*.

Примем это определение за исходный пункт дальнейшего изложения. И сразу же возникает вопрос: на каком уровне психологического исследования, с помощью какой науки можно выявить психологические особенности верующих?

Неоднократно предпринимались попытки выявить их на физиологическом уровне. В XIX в. и в начале XX в. некоторые зарубежные психологи писали о существовании особого «религиозного инстинкта». Американский психолог Дж. Коу (1861—1951) считал, что религиозный инстинкт в той же мере присущ человеку, как и инстинкт воспроизведения рода¹. «Инстинктивистские» концепции в настоящее время не пользуются популярностью, ибо они обнаружили свою полную несостоятельность. Однако попытки давать натуралистические объяснения феноменам религиозной психики, т. е. искать истоки религиозности в физиологических процессах, существуют в зарубежной психологической и религиоведческой литературе и в настоящее время. Так, американский религиовед Р. В. Бэрхоу заявляет, что религиозные символы имеют особую генетическую, т. е. биохимическую, основу, которая заложена в сложных структурах мозга и проявляется в сфере бессознательного².

Следует четко различать два вопроса: вопрос о существовании физиологических основ религиозных верований и переживаний, т. е. любых феноменов религиозного сознания, и вопрос о том, существуют ли физиологические структуры, центры или процессы, специфичные для верующих, т. е. существуют ли генетические, физиологические центры религиозной психики. Если на первый вопрос в полном согласии с материалистическими основами марксистской психологии мы отвечаем положительно, то научный ответ на второй вопрос может быть только отрицательным. Сейчас не только теоретически, но и экспериментально доказано, что никакие идеи, представ-

¹ Readings in the Psychology of Religion. N.Y.—Nashville, 1959, p. 158.

² Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion. N.Y.—L., 1974, p. 31.

ления и верований не наследуются человеком генетически и, следовательно, нет никакого врожденного «религиозного инстинкта», «религиозного чувства» и т. п. Законы функционирования физиологических структур и процессов в коре головного мозга общи всем людям, независимо от их мировоззрения или отношения к религии, независимо от того, являются ли их представления о мире истинными или ложными.

Новейшие исследования о роли двух полушарий головного мозга в психической жизни личности, согласно которым левое полушарие управляет преимущественно логически-вербальной сферой человеческой психики, а правое — пространственно-образной сферой, не колеблют принципиальных положений, высказанных выше. Во-первых, у каждого здорового человека одновременно функционируют оба полушария и происходит постоянное диалектическое взаимодействие вербально-логической и пространственно-образной сфер. Во-вторых, религиозные верования включают не только образы и представления, но и словесно выраженные идеи, догматы и т. п., так что сводить религиозную психику только к наглядным образам было бы неправильно. Это, конечно, не исключает некоторых индивидуальных и групповых особенностей функционирования психики, при которых то или иное полушарие может доминировать и соответственно окрашивать психическую жизнь личности. Но ведь и среди религиозных людей имеются разные типы. Наряду с рассудочно-ортодоксальной религиозностью существует и религиозность эмоционально-образная, экстатическая, мистическая.

Итак, на уровне физиологии высшей нервной деятельности невозможно выявить психологические особенности верующих, отличающие их от неверующих. Но это не значит, что психология религии может пренебречь фи-

зиологией высшей нервной деятельности, не использовать ее достижения для объяснения многих явлений религиозной психики. Напротив, освоение достижений физиологии высшей нервной деятельности может помочь психологу-религиоведу понять многие особенности психики верующих, проблемы и трудности, связанные с их отходом от религии, и т. п. Приведем в этой связи два примера. Известный советский физиолог А. А. Ухтомский (1875—1942) разработал учение о доминанте, которое позволяет объяснить, почему доминирующий очаг возбуждения в коре больших полушарий мозга не тормозится, а, напротив, подкрепляется другими очагами возбуждения.

Как справедливо отмечает С. Коппель¹, это учение способствует пониманию многих особенностей психической жизни глубоко верующих людей, в частности их относительной невосприимчивости к атеистическому воздействию. Понятие «динамический стереотип», выдвиннутое И. П. Павловым, также весьма полезно для объяснения некоторых аспектов психики и поведения религиозных людей, в частности тех сложностей и противоречий, которые возникают в их жизни в случае ломки старого, привычного стереотипа, связанного с религиозными верованиями, регулярными посещениями церкви и т. д. Однако следует учитывать, что оба эти понятия применимы к психологии религии, но не специфичны для нее.

Если на уровне физиологии выявить психологические особенности религиозных людей нельзя, то, может быть, это можно сделать на уровне общей психологии, с помощью ее средств и методов исследования психики? Ответить на этот вопрос позволит краткий анализ двух

¹ См.: Коппель С. О некоторых психологических основах религии.— Коммунист Эстонии, 1962, № 7.

особенностей общей психологии, которые имеют принципиальное значение для решения нашей проблемы.

Во-первых, общая психология изучает человеческую психику в основном процессуально, функционально, а не содержательно. Это значит, что общую психологию интересуют общие законы функционирования психических процессов: мышления, восприятия, эмоций, воли и т. д. В ходе изучения этих законов она абстрагируется от вопроса о том, каково содержание человеческих мыслей или восприятий, какова направленность чувств или воли личности. Однако, как будет показано в дальнейшем, психологические особенности религиозных людей можно выяснить лишь при условии содержательного анализа их психики, т. е. выявления того специфического предмета их веры, который мы характеризуем общим понятием «сверхъестественное».

Вторая особенность общей психологии, ее методологического подхода к изучению человеческой психики состоит в том, что она рассматривает последнюю в ее общих чертах и закономерностях, свойственных людям любой эпохи, принадлежащим к любому классу, социальной группе и т. п. Иначе говоря, общая психология не изучает те или иные социальные типы личности, особенности психики каждого из этих типов, взаимодействие личности с социальной группой. Между тем верующие представляют собой особый социальный тип личности, который может быть понят лишь в его социальном контексте, т. е. исходя из анализа определенной эпохи, социальной микро- и макросреды, роли и места верующего в религиозной общине, психологического воздействия на него единоверцев.

Из сказанного ясно, что и на уровне общепсихологического исследования выявить психологические особенности верующих нельзя.

В системе психологических наук есть лишь одна дисциплина, которая способна решить данную проблему. Речь идет о социальной психологии. Следует подчеркнуть, что имеется в виду марксистская социальная психология, ибо развивающаяся с середины XIX в. в капиталистических странах социальная психология грешит формализмом своих построений и выводов, причем в основе этого формализма лежит утрата «социального контекста» и вытекающая из этого неспособность к содержательной характеристике сознания и поведения как отдельных личностей, так и социальных групп.

Советские исследователи указывают на три основных методологических принципа марксистской социальной психологии, которые, по их мнению, обеспечивают содержательный анализ человеческой психики и поведения людей¹.

Это, во-первых, специфическая интерпретация природы так называемых межличностных отношений — эмоционально окрашенных отношений между индивидами, которые возникают в процессе их непосредственного общения друг с другом (в англоязычной социальной психологии их называют «face to face relations»). Именно они были с самого начала излюбленным объектом исследования социальной психологии на Западе. При этом психологически-личностный их аспект (симпатия — антипатия, дружба — вражда и т. п.) рассматривался большинством западных социальных психологов в полном отрыве от объективных социальных (прежде всего экономических) отношений, в которых находятся исследуемые индивиды. Это вело, с одной стороны, к «психологизации» всех общественных отношений, к тому, что межличностные

¹ См.: Андреева Г. М., Богомолова Н. Н., Петровская Л. А. Современная социальная психология на Западе. М., 1978, с. 259—261.

отношения рассматривались как первичные и определяющие, а с другой — к своеобразному «абстрактному эмпиризму», который хотя формально и исходил из эмпирически фиксируемых отношений конкретных индивидов, но, вырывая их из социального контекста, анализировал внеисторически и абстрактно.

С точки зрения марксистской социальной психологии межличностные отношения не существуют вне и помимо объективных социальных отношений, они являются своеобразной субъективно-психологической стороной (аспектом) последних. Следовательно, содержание межличностных отношений может быть научно понято, если они рассматриваются в единстве с экономическими и иными объективными социальными отношениями, с учетом социального положения индивидов, их интересов и потребностей.

Вторым методологическим принципом марксистской социальной психологии является изучение всех форм межличностных отношений и тех процессов, в которых они реализуются, применительно к реальной *социальной группе*. В немарксистской социальной психологии психологическое взаимодействие между индивидами рассматривается в большинстве случаев независимо от анализа социальных групп, в которые эти индивиды входят. Индивид, личность выступает в них обычно как некое «независимое переменное», которое лишь извне подвергается воздействию социальной группы. Если же исследуются феномены психологического воздействия группы на индивида (например, исследование так называемого конформизма), то в качестве экспериментальной группы берется случайно подобранный совокупность индивидов, а не связанная между собой общей деятельностью реальная социальная группа.

С позиций марксистской социальной психологии

объектом исследования должны стать прежде всего реальные социальные группы, возникающие на базе существующих объективных социально-экономических отношений. Только в рамках таких социальных групп, включающих классы, сословия, профессиональные группы, этнические общности, можно выяснить важнейший для социальной психологии вопрос: почему у членов данной группы существуют именно эти, а не иные потребности, мотивы поведения, ценностные ориентации и социальные установки.

В-третьих, принципиально важным в рамках марксистской социальной психологии являются как рассмотрение межличностных отношений людей, так и характеристика групп, в которых они складываются, с точки зрения *принципа деятельности*. Введение этого принципа в психологию позволило понять личность одновременно и как объект и как субъект познания и социального действия. Что же касается социальной психологии, то принцип деятельности позволяет по-новому интерпретировать сущность реальной социальной группы (основу которой составляет совместная деятельность) и различные формы взаимодействия личности с группой и отдельных личностей между собой. Все групповые психологические процессы, традиционно изучаемые социальной психологией (коммуникация, интеракция, групповая сплоченность и т. п.), рассматриваются марксистской социальной психологией как процессы, опосредованные совместной деятельностью людей. Это позволяет в ходе изучения социально-психологических феноменов преодолеть формализм и «абстрактный эмпиризм», наполняет социальную психологию реальным жизненным содержанием, сближает ее с практикой.

Если резюмировать сказанное, то становится очевидным, что ключевой методологической проблемой, от реше-

ния которой зависит основное содержание социальной психологии, является проблема личности и общества. Конечно, никто из современных западных социальных психологов не отрицает воздействия общества на личность. Однако понимается оно многими из них как нечто вторичное, «наложенное» на первичную антропологическую структуру человека. Что же касается этой «первичной» человеческой структуры, то она либо биологизируется (причем нередко психоаналитики рассматривают ее как совокупность изначальных побуждений — «драйвов»), либо идеалистически психологизируется, а религиозными психологами прямо наделяется «бессмертной душой». Между тем суть марксистского понимания личности как раз в том и состоит, что ее природа, ее сущность рассматривается как носящая изначально социальный характер. Личность есть индивидуализированное и персонифицированное проявление общества.

Это значит, что, родившись, человек является личностью лишь в потенции, в возможности. Он становится личностью в процессе своего общественного воспитания, усваивая (интернализуя) существующие в обществе формы и способы как материальной, так и духовной деятельности. Передача социального опыта (культуры) происходит в обществе с помощью средств труда или знаков, в которых объективируется человеческая деятельность (как материальная, так и духовная) и которыми овладевает человек (обязательно с помощью других людей) в ходе своего становления и развития¹. Это не означает, что личность лишена индивидуальности и неповторимости. Однако ее индивидуальность и неповторимость состоят не в том, что она является, как считал

¹ См.: Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1965, с. 397—423; Он же. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977, с. 159—231.

3. Фрейд, чем-то чуждым обществу и даже враждебным ему, а в том, что степень усвоения социального опыта для каждой личности индивидуальна, а также в том, что социальный опыт усваивается ею избирательно, в меру ее способностей, потребностей, интересов и т. п. И наконец, никогда не следует забывать, что каждая личность не только усваивает социальный опыт, но и творит его, не только берет у общества, но и возвращает ему свой опыт в форме деятельности, в форме творчества в тех или иных сферах социальной жизни.

Охарактеризованные выше методологические принципы социальной психологии имеют решающее значение и для психологии религии.

Уже говорилось, что верующий человек — это особый социальный тип личности. Правильно, научно понять его психологические особенности можно лишь в том случае, если попытаться объяснить их как результат усвоения верующим из окружающей социальной среды определенных идей, представлений и форм ритуального поведения. Только с позиций марксистской социальной психологии можно решить две проблемы, обозначенные выше: с одной стороны, исследовать религиозное сознание индивидов и групп содержательно, выявляя в этом плане специфику религиозных верований, представлений, переживаний и волевых актов, а с другой — раскрыть социальную детерминированность психологии верующих, анализируя их объективные (вытекающие из их социальных ролей) и межличностные отношения в религиозных группах, усвоение и трансформацию каждой личностью так называемого религиозного опыта.

Вывод из сказанного очевиден. Марксистская психология религии есть в своей основе социально-психологическая наука, отрасль (или раздел) социальной психологии. Это не значит, что психология религии не связа-

на с другими психологическими дисциплинами, не использует их достижений. Напротив, многие положения и выводы как общей, так и детской психологии очень важны для выяснения тех или иных проблем психологии религии. Речь идет лишь о том, что общий методологический подход к решению проблем психологии религии может быть только социально-психологическим.

В буржуазной психологии религии нет единого мнения по вопросу о месте данной науки в системе психологического знания. В первые десятилетия XX в. среди немарксистских психологов-религиоведов преобладала точка зрения, согласно которой психология религии представляет собой отрасль общей психологии. Как правильно указывала М. А. Попова в своей содержательной монографии¹, такой подход к проблеме объяснялся в значительной мере тем, что в начале XX в. наиболее развитой психологической наукой была общая психология, социальная же психология делала лишь первые шаги. Естественно, что специалисты, изучавшие психику верующих, использовали прежде всего теоретический арсенал и методы общей психологии. В частности, долгое время в буржуазной психологии религии главную роль играл метод интроспекции (самонааблюдения). Сейчас западные психологи справедливо отмечают недостатки этого метода, смешивающего субъективную интерпретацию религиозной психики с ее объективной характеристикой.

В дальнейшем ситуация существенно изменилась. В настоящее время значительная часть психологов-религиоведов на Западе рассматривает психологию религии как науку социально-психологическую. Другое дело, что

¹ См.: Попова М. А. Критика психологической эпистемологии религии. М., 1972, с. 69.

² Д. М. Угринович



сама социальная психология трактуется ими с идеалистических позиций, что закрывает дорогу к подлинно научному изучению феноменов религиозного сознания.

Попытки социально-психологической интерпретации сознания и поведения верующих делаются, например, в книгах М. Аргайла и Б. Бейт-Халлами «Социальная психология религии»¹ и Д. Бэтсона и Л. Вентиса «Религиозный опыт. Социально-психологическая перспектива»².

В книге М. Аргайла и Б. Бейт-Халлами социальная психология трактуется как наука, весьма близкая социологии. В связи с этим основу данного исследования составляет богатый эмпирический социологический и социально-психологический материал, который дает немало для понимания религиозности в Великобритании и США (авторы ограничили свой анализ данными конкретных исследований в этих странах). С точки зрения обилия фактов, а также с учетом некоторых обобщений и выводов, книга представляет несомненный научный интерес, и мы к ней будем обращаться в дальнейшем. Однако теоретические, методологические взгляды авторов весьма неясны, в значительной мере эклектичны. В частности, характеризуя в специальной главе «теории религиозного поведения», М. Аргайл и Б. Бейт-Халлами объединяют под общим названием «теории нужды и компенсации» взгляды на религию К. Маркса и З. Фрейда.

Марксизм в их трактовке предстает в огрубленном и вульгаризированном виде, ему приписывается идея прямой и однолинейной корреляционной зависимости между степенью социальной обездоленности людей и их религиозностью. А так как эмпирические данные в капитали-

¹ Argyle M., Beit-Hallahmi B. The social Psychology of Religion. L.—Boston, 1975.

² Batson D., Ventis L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective. N.Y.—Oxford, 1982.

стических странах свидетельствуют о том, что правящие, наиболее состоятельные и благополучные слои населения обнаруживают более высокую религиозность, то марксизм объявляется теорией «односторонней», нуждающейся в поправках. Нет необходимости подробно доказывать советскому читателю, что марксистское объяснение религии гораздо глубже, богаче и диалектичнее, оно принимает во внимание не только степень нужды и потребность в иллюзорной компенсации, но и объективные интересы классов, степень развития их самосознания, их социальной активности и т. п. Так деформируется и искается марксизм даже в работах сравнительно серьезных, объективных социальных психологов Запада.

В книге Д. Бэтсона и Л. Вентиса «Религиозный опыт» авторы пытаются более четко и определенно охарактеризовать предмет психологии религии. С их точки зрения, социальная психология представляет собой применение научного метода к исследованию поведения индивидов в обществе. Научный метод включает, по их мнению, два главных элемента: 1. Развитие объясняющих теорий, основанных на эмпирических данных. 2. Проверка этих теорий с помощью дальнейших эмпирических исследований. Предмет психологии религии определяется в книге как изучение воздействия религии на жизнь отдельных индивидов, т. е. изучение «религиозного опыта». При этом психология религии отделяется от социологии, которая-де призвана изучать религию как социальный институт¹.

В специальном приложении к книге авторы выясняют возможности применения научного метода в психологии религии. Научный метод они характеризуют здесь

¹ Batson D., Ventis L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective, p. V—VI.

как единство скептицизма, эмпиризма и систематического исследования. Согласно их позитивистским канонам, любая теория должна предполагать ситуацию, когда она может быть фальсифицирована, поэтому необходим скептицизм в ее рассмотрении. Эмпиризм предполагает верифицируемость основных положений и выводов теории, которые должны опираться на эмпирически фиксируемые факты. Систематическое же исследование понимается как широкое применение научного эксперимента, который, по мнению Бэтсона и Вентиса, обеспечивает выявление каузальных зависимостей, без чего не может существовать ни одна наука. В психологии религии (как и в немарксистской социологии религии) до сих пор преобладало изучение корреляционных, функциональных, а не каузальных зависимостей. Американские социальные психологи объясняют это трудностями применения эксперимента в психологии религии.

В данном вопросе можно согласиться с Бэтсоном и Вентисом. Трудности применения эксперимента в психологии религии действительно велики. Созданию экспериментальной ситуации, строго контролируемой исследователем, препятствуют в психологии религии многие факторы, прежде всего этического характера. Введение контролируемым экспериментатором переменных в психологическое состояние верующего или религиозной общины (группы) рассматривается религиозными людьми как «святотатство», как нарушение свободы совести. В большинстве случаев глубоко верующие люди просто не соглашаются на участие в подобных экспериментах.

Как своеобразный эквивалент эксперимента в психологии религии американские психологи выдвигают идею «квазиэксперимента». Из дальнейшего изложения можно понять, что речь идет о своеобразном «естествен-

ном эксперименте», т. е. наблюдении за поведением верующего или религиозной группы в различных условиях, предполагающих наличие или отсутствие определенных субъективных или объективных факторов (независимых переменных). Наблюдение может подкрепляться опросами, каждый из которых проводится в ситуации, когда воздействие определенного фактора присутствует или отсутствует. Сопоставление данных наблюдений и опросов может дать ценный материал, выявляющий не только функциональные, но и каузальные зависимости.

Как видно из изложенного, авторы анализируемой книги высказывают ряд трезвых и обоснованных суждений, касающихся конкретных методов, применяемых в психологии религии. В то же время общие теоретические и методологические пороки западной социальной психологии ими не преодолены. Это проявляется в значительной мере в односторонней, позитивистской трактовке задач научного исследования, и в попытке резко отделить религиозное сознание индивида, его так называемый религиозный опыт от институционализированного конфессионального сознания религиозных общин, и в некоторых иных аспектах, о которых речь пойдет ниже.

Марксистская психология религии включает два уровня исследования. Это, во-первых, теоретический анализ религиозной психики как индивида, так и группы и, во-вторых, эмпирическое изучение психологии верующих, использующее разнообразные методы, выработанные социологией и социальной психологией. Выделение указанных уровней исследования не означает, что между ними существует резкая разграничительная черта или что они могут существовать и развиваться вне постоянного взаимодействия и даже взаимопроникновения. На-против, плодотворное развитие научной психологии ре-

лигии возможно лишь на базе органического синтеза теории и практики. Эмпирические исследования предполагают всегда определенную исходную методологическую, теоретическую программу. В то же время теория превращается в схоластическое теоретизирование, если она не опирается на факты, не проверяется и не развивается с учетом фактических данных.

Поскольку психология религии представляет собой социально-психологическую науку, постольку и методы изучения религиозного сознания и поведения индивидов заимствуются ею из социальной психологии. Важным методом социально-психологического изучения религии является наблюдение. Как справедливо указывает М. Г. Писманик¹, этот метод наиболее ценен тогда, когда необходимо получить данные о религиозности индивидов или групп, изучая их поведение в обычных для них условиях, например во время богослужения, молитвы и т. п. Хотя наблюдение ограничено в том смысле, что оно фиксирует внешние моменты, тем не менее оно дает вдумчивому исследователю ценный материал, который всегда может быть дополнен и углублен с помощью других методов социально-психологического исследования. Правильно организованное наблюдение требует заранее продуманного плана, учитывавшего особенности наблюдавшего объекта, порядок и последовательность фиксируемых данных.

Наблюдение за поведением религиозных людей требует соблюдения особого такта, умения наблюдателя свести к минимуму (а еще лучше — вовсе исключить) возмущающее воздействие постороннего лица на обыч-

¹ См.: Писманик М. Г. Методика социально-психологических исследований религиозности.— Вопросы научного атеизма. Вып. 11. М., 1971, с. 206.

ный ход событий в религиозной общине¹. В этой связи нужно с особой осторожностью относиться к ведению каких-либо записей во время богослужения. Лучше всего эти записи вести по свежим следам наблюдений, после их завершения.

Что касается применения в психологии религии такого метода, как эксперимент, то, как мы отмечали, речь здесь может идти почти исключительно о «естественном» эксперименте. Такой эксперимент не предполагает внешнего вмешательства в религиозную жизнь и быт верующих. Он основан на изучении и сопоставлении данных о двух или нескольких объектах исследования (отдельных верующих, религиозных общинах и т. п.), одни из которых испытывают воздействие какого-либо субъективного или объективного фактора, а другие — нет. К примеру, целью исследователя является изучение роли воздействия проповедника в религиозной общине. Чтобы реализовать эту задачу, исследователь наблюдает ситуацию в двух общинах (желательно одинаковой конфессии), в одной из которых пресвитер (или священник) обладает даром эмоционального воздействия и внушения, а в другой эти качества у проповедника почти полностью отсутствуют. Изучая как поведение верующих во время богослужения, так и другие характеристики (посещаемость богослужений и т. п.), можно прийти к интересным выводам относительно роли исследуемого фактора в жизни общины.

В буржуазной психологии религии, особенно на начальных этапах ее развития, широко использовался метод изучения документов. Американский философ и пси-

¹ См.: Писманик М. Г. Методика социально-психологических исследований религиозности.— Вопросы научного атеизма. Вып. 11, с. 207.

холог У. Джемс (1842—1910) в книге «Многообразие религиозного опыта» (М., 1910), а также многие другие психологи опирались в своих выводах на дневники и автобиографические записки религиозных мистиков, аскетов, отшельников, «ясновидящих». Подобные документы, несомненно, представляют значительный интерес для психолога-религиоведа, они могут и должны использоваться в процессе его работы. Однако при этом следует учитывать, что субъективные свидетельства религиозных мистиков и экстатиков требуют сугубо критического подхода, позволяющего вскрыть объективное содержание и реальные причины причудливых мистических состояний и экстатических видений. Но такой научный критический анализ документов зачастую отсутствовал у западных психологов, что нередко вело их к ложным общим выводам.

Для психолога-атеиста особый интерес представляют свидетельства людей, отошедших от религии. В советской литературе публиковалось немало подобных материалов¹. Они многое дают для понимания условий и факторов, расшатывающих религиозность, а также сложных и противоречивых психических состояний, характерных для лиц, в сознании которых происходит ломка привычных мировоззренческих стереотипов и установок.

Психология религии, как и социология религии, широко использует метод опроса. Как известно, опрос верующих проводится в двух основных формах: в форме письменной анкеты или устного интервью. Анкета, осо-

¹ См.: Осипов А. А. Путь к духовной свободе. М., 1960; Дулуман Е. Почему я перестал верить в бога. М., 1957; Дарманский П. Побег из тьмы. М., 1961; Чертков А. Б. От бога к людям. М., 1961; Мы порвали с религией. М., 1961, и др.

бенно с «закрытыми» вопросами¹, имеет то преимущество, что ее данные легко поддаются статистической обработке и поэтому могут быть основой выявления общих социальных процессов и тенденций. Что же касается интервью, то оно может строиться, не обязательно исходя из четко фиксированного перечня вопросов и вариантов ответов на них. Для психолога, изучающего верующих, нередко большую ценность представляет свободное, жестко не фиксированное интервью, в процессе которого верующий может рассказать о своем внутреннем мире более полно, искренне, подробно.

Вообще следует сказать, что психологическая ценность кратких стереотипных ответов на вопросы анкеты или интервью бывает часто невелика. Это происходит потому, что стереотипный общий вопрос нередко вызывает и стереотипный общий ответ, который соответствует требованиям «общественного мнения» (при этом под «общественным мнением» понимается не только влияние общества в целом, но и влияние группы, включая и религиозную, к которой принадлежит опрашиваемый), но не всегда отражает подлинные внутренние убеждения опрашиваемого индивида. Как показывает практика конкретных социально-психологических исследований религиозности, большую ценность представляют ответы на вопросы, построенные по типу воображаемой жизненной ситуации, например: «Как бы Вы отнеслись к факту крещения ребенка Вашим близким родственником или другом?» Такие вопросы позволяют более четко выявить реальную мотивацию поведения опрашиваемого, его подлинные социально-психологические и мировоззренческие ориентации и установки.

¹ «Закрытыми» называются вопросы, в которых заранее предусмотрены варианты ответов.

Было бы неправильно противопоставлять одни методы социально-психологического исследования религиозного сознания другим или выделять из них какой-либо главный. Каждый из отмеченных выше методов «хорош на своем месте», т. е. с учетом конкретной задачи исследования, условий, места и времени его проведения. Только комплексный подход к изучению психики верующих, предполагающий использование различных взаимодополняющих методов, может обеспечить достижение серьезных научных результатов.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Марксистское религиоведение, как известно, является важной составной частью научного атеизма. Оно включает историческое религиоведение, или историю религии, и религиоведение теоретическое, изучающее религию с точки зрения ее общих закономерностей и особенностей как формы общественного сознания. В теоретическом религиоведении, в свою очередь, можно выделить несколько разделов. В него входят: философия религии, в рамках которой дается общее философское понимание сущности религии как общественного явления, производится гносеологический анализ религиозного сознания, исследуются гносеологические корни религии; социология религии, которая изучает религию как особую надстроенную подсистему, выявляя ее социальные корни и социальные функции, причем социологическое исследование религии ведется как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях, с помощью конкретных исследований религиозности; и, наконец, психология религии, главной задачей которой, как уже

говорилось, является изучение психологических особенностей верующих, отличающих их от неверующих и реализующихся в их поведении¹.

Уже само понятие «верующий», которое используется как синоним религиозного человека, подчеркивает роль психологического феномена «веры» в жизни религиозной личности. Вне психологического анализа как отдельного верующего, так и религиозной общине нельзя правильно понять ни путей и каналов воздействия религии на сознание и поведение людей, ни ее роли и места в жизни личности и общества.

Религиозное сознание существует на двух уровнях: идеологическом — теология, религиозная философия, этика и социальная доктрина церкви — и общественно-психологическом — реально функционирующее сознание всей массы верующих, их религиозные представления, переживания, стереотипы психики и поведения. Изучение общественно-психологического уровня религиозного сознания особенно важно для понимания тех реальных изменений, которые происходят в духовной жизни людей. Без научного изучения психики современных верующих, тех проблем и противоречий, которые характерны для их сознания, нельзя правильно строить атеистическое воспитание. Поэтому научная, марксистская психология религии имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Она непосредственно связана с практикой атеистического воспитания трудящихся в социалистическом обществе.

Важной методологической предпосылкой правильно-го подхода к изучению психики верующих является научное понимание религии, возможное только с позиций

¹ О структуре марксистского религиоведения см. подробнее: Угринович Д. М. Введение в религиоведение. 2-е изд. М., 1985.

марксистской методологии. В этой связи следует подчеркнуть, что методология подхода к изучению психики религиозных людей, разрабатываемая в рамках марксистской психологии религии, принципиально отличается от методологических принципов и установок, характерных для буржуазной психологии религии. Выделим несколько основных методологических проблем, которые в значительной мере определяют мировоззренческие и теоретические установки психологов-религиоведов.

Прежде всего следует остановиться на проблеме соотношения гносеологического и психологического анализа религиозной психики¹.

Для западной психологии религии типичными являются два подхода к решению данной проблемы: либо позитивистский, либо откровенно идеалистический или теологический. Позитивистская точка зрения преобладала в первые десятилетия существования психологии религии в США и в Европе. В ряде работ высказывалась мысль, что в рамках психологии религии следует отказаться от вопроса об истинности или ложности религиозных представлений, ибо данный вопрос находится вне компетенции психологии как науки. Так, французский психолог Т. Флурнуа (1854—1920) писал: «Религиозная психология воздерживается от всякого приговора относительно этих (т. е. религиозных.—Д. У.) явлений и устремляется от всякого спора о возможности существования невидимого мира и его природе»².

Эта мысль повторялась многократно и позднее. На-

¹ Под гносеологическим анализом понимается изучение того, как феномены религиозного сознания соотносятся с действительностью, т. е. отражают ли они мир правильно, адекватно или ложно, искаженно.

² Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии. Киев, 1913, с. 34.

пример, бельгийский психолог А. Годен в своем докладе на XV международном психологическом конгрессе в Брюсселе (1957) заявлял, что одним из принципов «позитивной» психологии религии является отказ от решения вопроса о существовании трансцендентного¹. Английский психолог Р. Тулесс, характеризуя позитивистский подход в психологии религии, писал: «Этот подход исходил из идеи, что существенная функция психолога состояла в том, чтобы наблюдать и изучать религиозные феномены, не прибегая к суждениям об их истинности и не пытаясь определить их истинность»².

С одной стороны, подобные взгляды, особенно на первых этапах существования психологии религии, способствовали отмежеванию ее от теологии, от откровенно фидеистических концепций, подчеркивали научный статус этой дисциплины. Однако не следует забывать, что позитивизм отмежевывался и от теологии, и от философского материализма. Психолог-позитивист, изучавший религию, прямо не отрицал существования сверхъестественного, он лишь ограничивал свою задачу изучением психологических процессов и состояний верующих, заявляя, что решение так называемых «метафизических» проблем является задачей философии или теологии.

Поэтому первоначальное настороженное отношение теологов и деятелей церкви к психологии религии сменилось вскоре ее «принятием», которое сопровождалось, с одной стороны, подчеркиванием ее «границ», а с другой — признанием ее полезности для практической деятельности священника и проповедника.

¹ Proceedings of the fifteenth International Congress of Psychology. Amsterdam, 1959, p. 504.

² Thouless R. An Introduction to the Psychology of Religion. Cambridge, 1979, p. 1.

Некоторые западные психологи уже в начале века высказывали мысль о психологии религии как о науке, которая может «подкреплять» идеалистический и даже религиозный взгляд на мир. Так, американский психолог Джемс Пратт (1875—1944) писал в 1908 г., что хотя психология религии и не должна затрагивать «метафизические проблемы», но ничто не мешает ей «снабжать философию материалом, который та может использовать для поддержки религиозного взгляда на реальность»¹.

На аналогичных позициях стоит и Р. Тулесс, посвятивший специальную главу своей книги поискам «эмпирических аргументов», якобы добытых психологией в пользу религиозной веры. К числу таких «аргументов» он относит и так называемые субнормальные явления человеческой психики (передача мыслей на расстояние, «телекинез», т. е. мнимое передвижение предметов с помощью психической энергии, и т. п.). Он рассуждает об этих явлениях как о вполне доказанных и общепризнанных психологической наукой и считает, что они являются весомым аргументом в пользу особого «духовного мира», якобы существующего наряду с материальным².

После второй мировой войны в капиталистических странах значительно усилился процесс теологизации психологии религии. Все чаще в книгах и учебниках по психологии религии само существование религиозных верований объясняется как результат воздействия «святого», «абсолюта», «трансцендентного» на человеческую психику, как результат «встречи» человека с богом. Само наличие религиозной веры свидетельствует яко-

¹ Readings in the Psychology of Religion, p. 26.

² Thouless R. An Introduction to the Psychology of Religion, p. 80—90, 141—149.

бы о реальном существовании «потустороннего» источника «религиозного откровения».

Так, американский психолог П. Джонсон писал: «Религия есть связь личности с творцом ценностей»¹, т. е. богом. Американский психолог У. Кларк определяет основу религии как «внутренний опыт индивида, чувствующего трансцендентное»². Психолог из США В. Херр полагает, что основой психологии религии является признание факта зависимости человека от божества³.

Подобные высказывания свидетельствуют, что гносеологическая проблема соотношения религиозных представлений с действительностью трактуется здесь с теологических позиций, предполагающих признание реального существования бога (сверхъестественного) как источника религиозной веры. Религиозное сознание рассматривается как истинное отражение существования трансцендентной реальности.

Подобная методология подхода к изучению психики верующих оказывает прямое воздействие на изучение всех основных проблем психологии религии, во многом предопределяя ложное их решение. Так, например, исходя из теологического постулата о сверхъестественном источнике религиозной веры, нельзя научно объяснить формирование религиозности индивида. В ложном свете неизбежно предстает и воздействие религии на личность.

Говоря об идеалистической трактовке проблемы соотношения религиозного сознания и действительности, нельзя также не упомянуть о субъективистской, прагматической концепции У. Джемса и его последователей.

¹ Johnson P. Psychology of Religion. N.Y.—Nashville, 1945, p. 30.

² Clark W. The Psychology of Religion. N.Y., 1959, p. 22.

³ Herr V. Religious Psychology. N.Y., 1965, p. 31.

лей. В книге «Многообразие религиозного опыта» Джемс утверждал, что религиозность индивида определяется его психическими особенностями. Если одним людям необходим и полезен опыт научный, то другим — столь же необходим и полезен «религиозный опыт», под которым Джемс понимал субъективные религиозные проявления в различных формах, включая мистические «видения», экстатические состояния аскетов и т. п. Исходя из своей pragmatistской концепции, согласно которой истинность любых феноменов сознания определяется их полезностью для данного человека, Джемс писал: «Если окажется, что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни, то с точки зрения pragmatизма они будут истинны в меру своей пригодности для этого»¹.

Подобное субъективистское понимание «истинности» не имеет ничего общего с научной ее трактовкой. Истина как соответствие идеи или представления объективной реальности подменяется субъективно-психологическим понятием «полезности». Данная концепция не только маскирует иллюзорный характер религиозных представлений и верований, но и препятствует научному анализу роли религии в жизни личности.

Попытки представить позитивистскую, т. е. в основе своей субъективно-идеалистическую, методологию как наиболее приемлемую для психолога, изучающего религию, делаются и в настоящее время. В недавнем обзоре современного состояния немарксистской психологии религии канадский психолог Д. Валф склоняется к точке зрения, согласно которой оптимальная для психолога-религиоведа мировоззренческая позиция — это скептицизм и агностицизм. По мнению Д. Валфа,

¹ Джемс В. Прагматизм, Спб., 1910, с. 50.

религиозные убеждения психолога неизбежно отразятся отрицательным образом на его исследованиях психологии верующих, поскольку они в значительной мере будут влиять не только на направление исследования, но и на выводы из него. С другой стороны, Д. Валф полагает, что и атеистическое мировоззрение психолога будет также оказывать негативное влияние на его научное творчество¹.

Конечно, мировоззрение психолога оказывает определенное влияние на его научную деятельность, в частности на изучение религии. Вопрос, однако, состоит в том, каково это влияние: способствует ли оно объективному научному анализу исследуемых проблем или, наоборот, препятствует ему. Вся история психологии убеждает, что атеистическое мировоззрение дает возможность психологу трезво и непредвзято исследовать человеческую психику вообще и психику религиозных людей в частности.

Марксистская психология религии подчеркивает методологический принцип, согласно которому научное понимание религиозной психики возможно лишь при условии единства ее гносеологического и психологического анализа. Конечно, гносеологический анализ религиозного сознания не является главной задачей психологии религии, он относится прежде всего к компетенции философии. Однако без учета гносеологической оценки специфического предмета религиозной веры как объекта вымыщенного, фантастического, иллюзорного психологии религии не может научно решить ни одной своей проблемы. Только с этих методологических позиций можно выявить отличие религиозной веры от безрели-

¹ Wulff D. Psychological Approaches.—Contemporary Approaches to the Study of Religion. Berlin—N.Y.—Amsterdam, 1985, vol. II, p. 41—43.

гиозной, показать, какой вред наносят религиозные верования развитию личности, какую специфическую направленность они придают человеческому мышлению, чувствам и воле, как влияют на поведение человека.

Вторая методологическая проблема, решение которой принципиально отделяет марксистскую психологию религии от немарксистской,— это проблема соотношения индивидуального и социального в психике религиозного человека.

Выше уже говорилось о субъективистской тенденции в буржуазной психологии религии, родоначальником которой был У. Джемс. С точки зрения Джемса и его последователей, религиозная вера представляет собой результат спонтанного развития психики индивида. Последняя как бы самопроизвольно продуцирует религиозные переживания и представления, свойственные данной личности. Излагая взгляды У. Джемса на религию, французский философ Э. Бутру писал: «...религия, в сущности, есть дело личное. В действительности форм религиозного опыта столько, сколько религиозных индивидуумов. Религия держится в жизни, а каждый живет сообразно своему темпераменту и своему духу»¹.

Субъективистские взгляды У. Джемса были развиты другими американскими психологами, из числа которых следует прежде всего отметить Г. Оллпорта (1897—1967) и У. Кларка (род. в 1902 г.). В книге «Индивид и его религия» Г. Оллпорт подчеркивает уникальный и неповторимый характер «религиозного опыта» каждого отдельного верующего. «С самого начала и до конца путь религиозных поисков индивида является уникальным»². По сути, Оллпорт приходит к выводу,

¹ Бутру Э. Вильям Джемс и религиозный опыт. М., 1908, с. 12.

² Allport G. The Individual and his Religion. N.Y., 1950, p. 141—142.

что каждый верующий имеет свою особую религию, которая формируется прежде всего в рамках его индивидуальной психики. Все социальные проявления религии рассматриваются Оллпортом как нечто вторичное, как некая надстройка над индивидуальным «религиозным опытом». Подобной же точки зрения придерживается У. Кларк. Глубочайшим источником религии он считает «первичный религиозный опыт» немногих личностей, способных «ощущать присутствие божества», «мистически сливаться с ним». Что же касается массовой религиозности, и в частности соблюдения церковных канонов и культовых правил, то он считает их производными формами религиозной жизни. «В его существенных аспектах культ имеет скорее индивидуальный, чем публичный характер», — пишет Кларк. Молитву он рассматривает как проявление внутренней религиозной активности личности. Внешние обстоятельства могут стимулировать молитву или препятствовать ей, основной же источник находится внутри человека¹.

Упомянем в этой связи еще одного американского психолога — А. Маслоу. Он пытается доказать, что в основе всякого религиозного переживания лежит особый тип индивидуального «религиозного опыта», названного им «пик-опытом». Согласно Маслоу, все коллективные формы религиозной жизни являются вторичными, ибо их глубочайшей основой служит упомянутый «пик-опыт». «С точки зрения индивида, испытывающего пик-опыт, — пишет Маслоу, — каждая личность имеет свою собственную частную религию, которую она развивает, исходя из собственных откровений, раскрывающих ей ее личные мифы и символы, ритуалы и церемониалы, причем они имеют глубочайший смысл для данной лич-

¹ Clark W. The Psychology of Religion, p. 23—25, 308, 341.

ности и являются в то же время полностью идиосинкритическими, т. е. не имеют смысла для других людей»¹.

В ряде исследований субъективизм сочетается с признанием объективного сверхъестественного источника «религиозного опыта». Такова, например, позиция У. Кларка. Однако независимо от того, признается ли открыто сверхъестественный объект индивидуальных религиозных верований или нет, конечным и главным источником религии объявляется психика индивида. Индивид, а не общество рождает религию — таков исходный тезис подобных концепций.

Особую позицию в решении проблемы соотношения индивидуального и социального в религиозном сознании занимают представители так называемого интеракционистского направления в psychology религии на Западе. Интеракционисты не отрицают роли социальных факторов в формировании индивидуальной религиозности, более того, нередко они подчеркивают важную роль социальной среды, «группового давления» и т. п. Однако, с их точки зрения, «религиозный опыт» индивида не должен рассматриваться только как результат социального воздействия, ибо он формируется также под воздействием «инtrapсихических» потребностей и побуждений личности. Упомянутые выше американские психологи Д. Бэтсон и Л. Вентис полагают, что «религиозный опыт» есть продукт интеракции (взаимодействия.—Д. У.) между потенциями индивида и социальной ситуацией. «Социальное влияние дает, таким образом, важный, но лишь частичный ответ на вопрос о происхождении и функциях религии личности»², — пишут они. И предла-

¹ Maslow A. Religions, Values and Peak-Experiences. N.Y., 1970, p. 28.

² Batson D., Ventis L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective, p. 53, 54.

гают «дополнить» анализ социально-психологический анализом «интрапсихологическим», который должен выяснить, каким образом «религиозный опыт» вырастает из психической структуры данного индивида. Как видим, интеракционистский подход мало чем отличается от открыто субъективистских концепций.

Марксистская психология религии исходит из иной методологической посылки. Индивидуальная психика не есть некая замкнутая целостность, содержание которой является либо врожденным и передающимся генетически новым поколениям, либо чем-то возникающим спонтанно под воздействием внутренних стимулов и побуждений. Напротив, все содержание психики индивида есть порождение и отражение его взаимодействия с окружающим миром, в том числе с социальной средой. Вера в сверхъестественное в этом плане не отличается от других феноменов сознания. Она формируется в процессе социализации индивида, в ходе влияния на него как социально-психологических (воспитание в семье, воздействие религиозной общины и т. п.), так и идеологических факторов (чтение религиозной литературы и т. п.).

Интересно отметить, что серьезный анализ так называемого интенсивного религиозного опыта приводит некоторых зарубежных психологов, далеких от марксизма, к выводу, что упомянутый «опыт» формируется прежде всего под влиянием социальных и культурных факторов. Так, американский психолог А. Олланд, изучавший экстатические культуры в ряде негритянских церквей и сект в США, полагает, что экстатические состояния у членов исследованных им религиозных общин не являются чем-то спонтанным, возникающим в рамках индивидуальной психики, а сознательно подготавливаются руководителями общин, использующими при этом со-

вокупность разнообразных приемов воздействия (теснота в помещении, где происходит богослужение, ритмическая музыка, коллективные телодвижения молящихся и т. п.). Олланд отмечает, что приобщение новичка к экстазу первоначально требует очень больших усилий как со стороны самого новообращенного, так и от других членов общины, которые прибегают к разнообразным способам психологического влияния на него. Однако в ходе последующих богослужений достижение экстатического состояния становится все менее трудным делом. И американский психолог делает справедливый вывод, что в формировании экстатических состояний большую роль играет процесс «усвоения» индивидом «религиозного опыта» общины¹.

Следует выделить еще одну методологическую проблему, от решения которой во многом зависит содержание психологии религии как науки: соотношение в структуре психики верующих различных компонентов, а именно: эмоциональных, познавательных и волевых процессов, сознания и бессознательного.

В зарубежной психологии религии весьма влиятельно психоаналитическое направление, родоначальником которого был известный психиатр и психолог З. Фрейд (1856—1939). Фрейд попытался применить так называемый психоаналитический метод для объяснения многих элементов культуры, в том числе и религии. С точки зрения Фрейда, основу психики индивида составляют его бессознательные, инстинктивные побуждения и влечения, прежде всего его сексуальный инстинкт — «либидо». Общество с помощью норм и запретов подавляет бессознательные побуждения и влечения человека.

¹ Research in Religious Behaviour. Selected Readings. Monterey, 1973, p. 256—275.

ка, причем последние либо вытесняются в сферу бессознательного, либо «сублимируются», т. е. преобразуются в различные формы социальной деятельности, к которым Фрейд относил и религию. Он считал религию иллюзией, и, противопоставляя ее науке, выступал против нее с просветительских позиций. Однако его объяснение религии было ненаучным, антропологическим, ибо главным ее источником признавались неудовлетворенные бессознательные влечения и желания людей. Религиозные верования, по Фрейду,— это иллюзии, своеобразное «исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человечества: тайна их силы заключается в силе этих желаний»¹. Подобно тому как невроз объясняется вытеснением желаний и влечений индивида в бессознательное, так и религию, согласно Фрейду, можно рассматривать как «общечеловеческий навязчивый невроз». Таким образом, в объяснении религии Фрейд берет за основу психику отдельного индивида с его врожденными импульсами и влечениями.

Естественно, что в трактовке последователей Фрейда основным источником и главным содержанием религиозной психики объявляется сфера бессознательного. При этом бессознательные влечения и побуждения индивида противопоставляются как его сознанию, так и социальным нормам, изображаются как нечто изначально враждебное и постоянно конфликтующее с разумом и обществом. Тем самым запутывается и исказяется подлинное соотношение между бессознательными (неосознанными) элементами психики и сознанием, в том числе и в сфере религии.

М. А. Попова в монографии «Фрейдизм и религия» дает содержательную критику методологии З. Фрейда,

¹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии.— Атеист, 1928, № 32, с. 79.

в частности решения им проблемы соотношения сознания и бессознательного. «Социальное у Фрейда не является сущностной характеристикой личности. Социальное — это нечто, противостоящее человеку и враждебное ему, это — узда, сдерживающая его природные инстинкты, ограничивающая его эгоистические, агрессивные, сексуальные устремления... Таким образом, культурный, социально обусловленный слой личности в системе Фрейда подобен верхушке айсберга, невидимую и во много раз превосходящую подводную часть которого составляет принципиально асоциальное природное начало. Хотя ценой страданий и мучительных ограничений человек в конечном итоге приспособляется к требованиям коллективной жизни, они неизменно остаются для него чуждыми и враждебными»¹.

Некоторые психоаналитики пошли на прямой союз с теологией. Таков, например, К. Г. Юнг (1875—1961), швейцарский психолог, который во многом отошел от Фрейда, создав собственную психологическую концепцию. Рационализму и свободомыслию Фрейда Юнг противопоставил учение, в основе которого лежат откровенный иррационализм и фидеизм. Наиболее ярко эти методологические установки проявились в его концепции «коллективного бессознательного», которое, по его мнению, присутствует в психике каждого человека. «Коллективное бессознательное» содержит «архетипы» — некие символы, идеи и представления, свойственные якобы всему человеческому роду. К числу важнейших «архетипов» Юнг относил религиозные символы и образы, воскрешая тем самым идею врожденности религии. Он ратовал за сотрудничество психологии и теологии и, в отличие от Фрейда, подчеркивал необходимость

¹ Попова М. А. Фрейдизм и религия. М., 1985, с. 46—47.

веры в бога для психического здоровья человека.

Психоаналитическая школа в психологи религии имеет в настоящее время немало сторонников среди западных психологов. Произошло весьма любопытное сближение психоанализа и религии¹. Однако в данном контексте нас прежде всего интересует подход психоаналитиков к решению проблемы соотношения бессознательного и сознания в религиозной психике. Их общие позиции в этом вопросе состоят в абсолютизации бессознательного, преувеличении его роли в становлении и эволюции религиозных верований индивида.

Марксистская психология не отрицает существования бессознательных (неосознанных) процессов и явлений в человеческой психике. Наличие таких процессов и явлений доказано в настоящее время экспериментально. Не отрицает она и того, что бессознательные проявления человеческой психики играют значительную роль в системе религиозной веры. Многие экстатические и мистические состояния, свойственные представителям различных религий, могут быть научно объяснены только с учетом роли неосознанных элементов человеческой психики. Мистик и экстатик в ряде случаев не способен контролировать сознательно свое психическое состояние и поведение. Однако из этого не следует, во-первых, что именно бессознательная сфера психики является главным источником религиозной веры и, во-вторых, что религиозная вера в любых повседневных ее проявлениях предполагает доминирование бессознательного над сознанием. Нельзя забывать, что главным признаком религиозности индивида является его вера в сверхъестествен-

¹ См.: Попова М. Сквозь призму психоанализа.—Наука и религия, 1977, № 3, 4; она же. Бог и бессознательное у Карла Юнга.—Наука и религия, 1978, № 1.

ное, причем предмет религиозной веры существует лишь в сознании субъекта в виде определенных образов, представлений и идей. Следовательно, и формирование, и эволюция религиозной веры индивида невозможны без активного участия сознания. Лишь в определенных (как правило, сравнительно кратковременных) ситуациях верующий, доведенный до состояния экстаза, теряет сознательный контроль над своей психикой. Отсюда, например, так называемая глоссолалия у пятидесятников — бормотание нечленораздельных звуков, выдаваемое ими за «говорение на незнакомых языках».

С проблемой соотношения бессознательного и сознания в религиозной психике связано и решение вопроса о соотношении эмоциональных и когнитивных (познавательных) процессов в системе религиозной веры.

Многие буржуазные психологи считают, что основу религиозной психики верующего составляют эмоциональные процессы: чувства, настроения, аффекты. Родоначальником этой точки зрения среди психологов можно считать опять-таки У. Джемса. Он писал: «Я действительно думаю, что чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу «подлинника на чужой язык»¹. На близких позициях стоял датский философ и психолог Г. Геффдинг. «Слово «опыт», — писал он, — мы употребляем здесь в смысле переживания, ознакомления с явлениями, в противоположность к переработке их мышлением... Религиозный опыт, по существу, есть религиозное чувство»². Уже упоминавшийся американский психолог

¹ Джемс В. Многообразие религиозного опыта, с. 420.

² Геффдинг Г. Философия религии. Спб., 1912, с. 93, 101.

Дж. Пратт считал, что «религия в своей подлинной сути имеет скорее эмоциональную, чем интеллектуальную природу...»¹.

В советской литературе по психологии религии встречаются утверждения, что основой психики верующих являются «религиозные переживания», что религиозные идеи «служат лишь внешней субъективной основой функционирования религиозных переживаний», выполняя при этом роль «дополнительного возбудителя эмоциональных процессов, настраивающих религиозно в определенных пределах самостоятельно, автономно». «Исходные возможности религиозной ориентации эмоциональной жизни,— считает В. Р. Букин,— определяются своеобразием самих эмоциональных процессов», и «сами эмоциональные процессы содержат в себе возможность религиозного развития»².

Этим суждениям противоречит многое в самой книге В. Р. Букина. Поэтому вряд ли можно говорить о целостной концепции, абсолютизирующей роль эмоциональных процессов в религиозном сознании, а скорее — о некоторых неточных и ошибочных формулировках. И все же мы не считаем возможным обойти данные высказывания. С нашей точки зрения, никак нельзя согласиться с тем, что «сами эмоциональные процессы содержат в себе возможность религиозного развития», если трактовать данное суждение таким образом, что чувства и переживания независимо от когнитивных процессов могут становиться религиозными. Подобная точка зрения уже высказывалась в свое время К. К. Платоновым, отождествлявшим веру вообще и религиозную веру в

¹ Readings in the Psychology of Religion, p. 39.

² Букин В. Р. Психология верующих и атеистическое воспитание, с. 73.

особенности с чувством, которое, по его мнению, создает иллюзию реальности фантастических объектов¹.

Не вдаваясь в дискуссию по поводу понимания религиозной веры (этому будет посвящена специальная глава), остановимся лишь на вопросе о том, правильно ли отождествлять религиозную веру с эмоциональными процессами, с теми или иными чувствами, переживаниями. Конечно, религиозной веры вне эмоционального отношения к предмету этой веры не существует. Но ведь сам эмоциональный процесс становится религиозным лишь в том случае, если он направлен на сверхъестественный, иллюзорный предмет веры. Как будет показано в следующих главах книги, с точки зрения психологического содержания не существует каких-либо специфических религиозных чувств. Любое чувство, как отрицательное (гнев, страх и т. п.), так и положительное (любовь, благодарность и т. п.), может стать религиозным, если оно направлено на сверхъестественный, фантастический объект (бог, дух и т. п.). Но откуда берутся представления, образы и идеи подобных существ? Они формируются с помощью познавательных процессов: воображения, мышления и т. д.

С общепсихологической точки зрения ни особых религиозных психических процессов, ни каких-либо иных специфически религиозных феноменов психики не существует. Только социально-психологический содержательный анализ психики верующих обнаруживает тот узел, вокруг которого завязываются самые различные проявления религии: веру в сверхъестественное. Именно этим методологическим принципом мы будем руководствоваться в дальнейшем изложении самых различных проблем psychology религии.

¹ См.: Платонов К. К. Психология религии, с. 94.

Глава вторая Психологические корни религии

К

ак бы ни оценивать роль религии в жизни общества и отдельного человека, нельзя не согласиться с тем

очевидным фактом, что религиозная вера представляет собой феномен субъективного мира человека, его психики, его сознания. Но далее неизбежно встает вопрос: откуда берутся у людей религиозные верования и представления? Каковы причины, обуславливающие появление этих верований?

На эти вопросы различные ответы давали как защитники религии, так и ее противники.

Так, русские православные богословы и близкие к православию философы отвечали на этот вопрос однозначно: всякая душа — «христианка», ибо ей присуще изначальное тяготение к своему творцу, т. е. к богу, абсолюту. Православный философ В. Зеньковский писал: «Знание бога» не есть вообще «творчество души», а есть первичное данное и неустранимое ее достояние,— оно-то и стоит позади феноменологии веры, оно, очевидно, связано с самой природой души...»¹ Зеньковскому вторит другой религиозный философ — С. Л. Франк:

¹ Зеньковский В. Основы христианской философии. Франкфурт-на-Майне, 1960, т. 1, с. 44.

«Подлинную и первичную реальность мы видим не извне, мы ощущаем и переживаем ее внутри нас самих, в бытии нашего Я, а поскольку мы сознаем наше Я ограниченным, мы вместе с тем сознаем, что оно своими корнями укреплено в некой абсолютной непреходящей и всеобъемлющей реальности»¹.

Несмотря на всю «ученую» терминологию, основной смысл этих рассуждений проступает достаточно ясно: идея бога изначально присуща человеческому сознанию, которое непосредственно «ощущает и переживает» присутствие божества.

Нет необходимости подробно доказывать, что подобное объяснение феномена религиозной веры полностью несостоительно с научной точки зрения. Оно противоречит реальным фактам, ибо заранее предполагает всеобщий и обязательный для всех людей характер религиозной веры. А как тогда быть с миллионами вольнодумцев и атеистов? Ничего общего с наукой не имеет и произвольное постулирование самого абсолюта, т.е. бога, который якобы сотворил человеческую душу и с которым она «изначально сопряжена». Наконец, подобные рассуждения нередко представляют собой типичный образец логической ошибки, известной под названием «порочного круга»: вера в бога выводится из существования бога, а само существование бога доказывается особым характером религиозной веры.

Как показывает история философии и общественной мысли, наиболее содержательные и плодотворные попытки объяснения религиозной веры исходили от мыслителей, которые критически относились к религии и стремились объяснить феномен веры естественными,

¹ Франк С. Л. Материализм как мировоззрение.—Христианство, атеизм и современность. Париж, 1969, с. 167.

земными причинами, не прибегая к «помощи» сверхъестественного.

Уже мыслители древности обратили внимание на связь между религиозной верой человека и его психологическими состояниями и переживаниями. Тезис «страх создал богов» был популярен в среде античных материалистов, от Демокрита до Лукреция. Эта идея была углублена и развита многими мыслителями Нового времени. Например, Б. Спиноза писал: «...так как люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана, и так как они из-за сомнительных благ фортуны, безмерно желаемых ими, большую частью находятся в жалком колебании между надеждою и страхом, то поэтому в большинстве случаев они чрезвычайно склонны верить чему угодно... Итак, страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается»¹.

В этих суждениях Спинозы обращают на себя внимание два момента. Во-первых, он связывает определенные психологические состояния людей с их реальными условиями жизни, подчеркивая, что люди «склонны верить чему угодно», когда они находятся в «затруднительном положении» и не могут принять какого-либо решения. Во-вторых, Спиноза не сводит эмоциональное состояние, рождающее «суеверия», к страху, а определяет его как «колебания между надеждой и страхом». Как будет ясно из последующего изложения, эти мысли представляют собой чрезвычайно глубокие и плодотворные догадки, которые были полностью подтверждены развитием научного познания.

Говоря о мыслителях, которые еще до возникновения марксизма сделали немало ценного, исследуя реаль-

¹ Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957, т. 2, с. 7, 8.

ные условия, предпосылки и причины религиозной веры, нельзя не упомянуть о Людвиге Фейербахе. Фейербах в своих «Лекциях о сущности религии» подробно останавливается на тех психологических состояниях и чувствах, которые, по его мнению, либо рождали религию, либо способствовали формированию религиозных верований. В данной работе нет необходимости давать подробную характеристику взглядов Л. Фейербаха на религию. Отметим лишь те аспекты взглядов Фейербаха, которые представляют интерес с точки зрения нашей темы.

Фейербах пытался углубить концепцию страха как источника религии. Он выдвинул тезис, согласно которому основой религии является чувство зависимости. «Если мы рассмотрим религии так называемых дикарей... — писал он, — как равно и религии культурных народов, если мы заглянем в нашу собственную, непосредственно и без обмана нашему наблюдению доступную душу, то мы не найдем другого, соответствующего и широко захватывающего психологического объяснения религии, кроме чувства или сознания зависимости»¹. Не отрицая роли страха в возникновении религии, Фейербах трактовал его как самое распространенное и бросающееся в глаза проявление чувства зависимости. Он шел от чисто психологической характеристики состояния человека (страх) к понятию, фиксирующему внешнюю, объективную причину этого состояния. Ведь если основой религии объявляется чувство зависимости, то неизбежно встает вопрос: зависимости от чего? Хотя Фейербах не дал и не мог дать полного ответа на этот вопрос, ибо он не видел социальных сил, вызывающих «чувство

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955, т. 2, с. 519.

зависимости», тем не менее сама постановка этой проблемы была чрезвычайно плодотворной.

Фейербах не абсолютизировал роль отрицательных переживаний в формировании религиозных верований. Боги, как он считал, представляют собой не только воплощение качеств, вызывающих страх, они олицетворяют и положительные свойства людей и поэтому вызывают в них чувства восхищения, радости, благодарности. «Я существенно отличаюсь от прежних атеистов... именно тем,— писал Фейербах,— что я беру для объяснения религии не только отрицательные, но и положительные мотивы, не только невежество и страх, но и чувства, противоположные страху,— положительные чувства радости, благодарности, любви и почитания, что я утверждаю, что обожествляют как страх, так и *любовь, радость, почитание*¹. Заметим, что у Фейербаха нет здесь четкого различия чувств, вызывающих религиозную веру (или способствующих ее возникновению), и чувств, присутствующих в системе самой религиозной веры. А оно весьма важно. Однако необходимо отдать должное стремлению немецкого философа выйти за узкие рамки страха при объяснении психологических истоков религии.

Л. Фейербах, в частности, подчеркивает роль человеческих желаний и стремлений в формировании религиозных образов и мифов. «То, чего человек желает, чего он необходимо должен желать,— необходимо с той точки зрения, на которой он стоит,— тому он верит. Желание есть потребность, чтобы что-нибудь было, чего нет; сила воображения, вера представляет это человеку как существующее»². Именно эти неудовлетворенные же-

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 2, с. 524—525.

² Там же, с. 764.

ления лежат, по мнению Фейербаха, в основе веры в чудеса, которая составляет важный элемент большинства религий. В этих рассуждениях Фейербаха содержится также рациональная мысль о том, что в процессе формирования религиозных верований большую роль играет стремление выдать желаемое за действительность.

Говоря о заслугах Фейербаха в раскрытии психологических истоков религии, нельзя закрывать глаза на ограниченность его подхода. Антропологический принцип Фейербаха носил внеисторический характер. Он рассматривал человека как представителя «рода», но сам «род» трактовался им как некая постоянная, «естественная» общность, не зависящая от существующей системы социальных отношений. Отсюда и попытки вывести религию из абстрактных потребностей человека как такового, например из его «стремления к счастью»¹. Однако, несмотря на все это, можно с полным правом утверждать, что ни один из домарксистских мыслителей не сделал так много для раскрытия гносеологических и психологических корней религии, как Л. Фейербах.

Подлинно научное решение этой сложной проблемы дал марксизм. В трудах К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина разработаны основные методологические принципы изучения религии, в том числе и ее гносеологических и психологических корней.

В советской атеистической литературе данной проблеме посвящено немало публикаций. Несмотря на общность методологических позиций их авторов, в решении ими ряда вопросов существуют определенные раз-

¹ См.: Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 2, с. 713—714.

личия. Некоторые аспекты данной проблемы до сих пор являются дискуссионными, требуют дальнейших научных исследований и разработок. В силу этого представляется целесообразным уточнить некоторые исходные позиции и установки автора.

ИСХОДНЫЕ ПОЗИЦИИ

Приступая к изложению проблемы психологических корней религии, необходимо прежде всего уточнить содержание анализируемого понятия, выяснить его соотношение с другими близкими категориями марксистского религиоведения. Речь идет о решении двух задач: выяснении, во-первых, соотношения психологических и гносеологических корней религии и, во-вторых, соотношения психологических и социальных ее корней.

В содержание понятия «гносеологические корни религии», как правило, включают все аспекты функционирования человеческой психики, которые создают благоприятные возможности для формирования религиозных верований¹. В такой трактовке гносеологические корни религии фактически включают в себя психологические.

Возможен и иной подход, если исходить из точного значения термина «гносеологический». Гносеологический подход — это подход с точки зрения теории познания. Следовательно, гносеологические корни религии — это те условия, предпосылки и возможности формирования религиозных верований, которые связаны с функционированием познавательных процессов: ощущений, восприятий, представлений, мышления. Такое понимание

¹ См., например: Букин В. Р. Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969, с. 68—91.

гносеологических корней религии уже раскрывалось нами в некоторых публикациях¹.

Каково специфическое содержание понятия «психологические корни религии»? До сих пор многие авторы, употребляя этот термин, имели в виду прежде всего и в основном эмоциональные процессы: чувства, переживания, настроения. Таких же в целом позиций придерживался и автор настоящей работы в упомянутых публикациях. Думается, однако, что такое понимание психологических корней религии все же требует определенных уточнений.

Реально в психике индивида эмоциональные процессы никогда не существуют в отрыве от познавательных (когнитивных) и волевых. Они в значительной мере создают общий «тонус» психической жизни личности, общую окраску ее умственной и предметной деятельности. Этот общий эмоционально-психологический «фон» личности оказывает влияние и на ее мировоззренческие установки, именно он в определенных случаях создает благоприятные возможности для приобщения индивида к религиозным верованиям, бытующим в окружающей его социальной среде.

В этой связи представляют собой интерес разработанные советскими психологами понятия, дающие обобщенную характеристику определенным состояниям человеческой психики. Н. Д. Левитов, например, очень важным для понимания человеческой психики считает термин «психическое состояние». Он определяет его как целостную характеристику психической деятельности за определенный период времени, показывающую своеобразие протекания психических процессов в зависи-

¹ См.: Угринович Д. М. Философские проблемы критики религии. М., 1965, с. 180—195; он же. Введение в религиоведение. 2-е изд. М., 1985, с. 58—72.

ности от отражаемых предметов и явлений действительности, предшествующего состояния и психических свойств личности¹. При этом подчеркивается, что всякое психическое состояние есть нечто целостное, включающее в себя и познавательные процессы, и чувства, и волю. Психические состояния тесно связаны, по его мнению, с индивидуальными особенностями личности и дают обобщающую характеристику ее активности. Некоторые психические состояния (активность или пассивность, бодрость или подавленность, решительность или нерешительность) могут при определенных условиях стать устойчивыми чертами личности. «Всякое психическое состояние,— пишет Н. Д. Левитов,— является как переживанием, так и деятельностью, имеющей некоторое внешнее выражение»². Однако при характеристике психического состояния нельзя ограничиваться лишь показателями внешнего поведения, ибо различные психические состояния могут внешне выражаться в весьма сходных формах.

Для нашей темы значительный интерес представляет также попытка Н. Д. Левитова классифицировать психические состояния по ряду оснований. Например, он различает состояния личностные (в которых выражаются индивидуальные свойства человека) и ситуативные (вызванные специфической ситуацией, создавшей у человека нехарактерные для него в целом реакции), положительно или отрицательно действующие на человека (например, апатия или вдохновение), продолжительные и краткие³. Забегая несколько вперед, отметим, что среди психических состояний, способствующих форми-

¹ См.: Левитов Н. Д. О психических состояниях человека. М., 1964, с. 20.

² Там же, с. 21.

³ См. там же, с. 27.

рованию религиозности, особое значение имеют те личностные и продолжительные психические состояния, которые отрицательно действуют на человека.

Интегральную характеристику психики человека дает также понятие *настроения*, или психического настроя личности, выдвинутое Б. Д. Парыгиным. Парыгин определяет психический настрой личности как «интегральное структурное образование, которое характеризует тональность и степень предметной направленности психического состояния человека в каждый данный конкретный отрезок времени»¹. Значимость психического настроя личности определяется многообразием его функций. Он выступает прежде всего в качестве аккумулятора всей текущей информации, воспринимаемой и перерабатываемой индивидом, кроме того, в качестве регулятора и тонизатора активности человека и, наконец, в качестве установки восприятия информации и деятельности, в качестве фактора ценностной ориентации личности².

Для понимания «настроя», способствующего возникновению религиозности, важно также различать ситуативный настрой, который представляет собой весьма подвижное и текущее образование, и константный, характерной особенностью которого является его связь с общей жизненной позицией личности, с системой ее взглядов и убеждений. Константный настрой обычно связан с определенным социальным типом личности³.

Ценной, на наш взгляд, является попытка Б. Д. Парыгина вычленить основные социальные факторы, де-

¹ Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории. М., 1971, с. 135.

² См. там же.

³ См. там же, с. 147—152.

терминирующие устойчивость или неустойчивость константных настроений личности. К числу факторов устойчивости настроений он причисляет сложившееся мировоззрение, цельность убеждений, критичность, уравновешенность. К числу факторов неустойчивости — несложившееся мировоззрение, противоречивость убеждений, некритичность, податливость внешнему воздействию, неуравновешенность¹. Все эти факторы, несомненно, оказывают существенное влияние на личность в момент ее *мировоззренческого и морального кризиса*, учет их важен с точки зрения профилактики религиозности.

Таким образом, для характеристики психологических корней религии важно учитывать не просто отдельные эмоциональные процессы, свойственные данному индивиду. Главное здесь состоит в выявлении общих психических состояний личности, которые накладывают отпечаток на протекание всех ее психических процессов, на ее поведение в обществе, на выбор ею той или иной системы ценностных ориентаций. Устойчивые константные психические состояния, если в них преобладают отрицательные настроения — пассивность, апатия, нерешительность, — и составляют социально-психологический фон, благоприятствующий приобщению к религии, формированию религиозной веры.

Вторая важнейшая методологическая проблема — это проблема соотношения психологических и социальных корней религии.

В решении этой проблемы можно выделить три основных подхода: 1. Религиозная вера индивида якобы имманентно присуща его сознанию («душе»), так как источником сознания («души») является бог. Это религиозно-

¹ См.: Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории, с. 152.

идеалистическое решение проблемы. 2. Индивидуальная религиозность определяется внутренней психологической (или биологической) потребностью отдельного индивида в вере. Такой подход характерен для многих концепций в буржуазной психологии, в том числе и для психоанализа. 3. Научное, марксистское решение проблемы: сама по себе психика индивида религиозную веру не рождает, но под воздействием условий жизни создаются определенные психические состояния, которые благоприятствуют усвоению индивидом религиозных верований из окружающей среды.

Остановимся кратко на характеристике первых двух концепций. Как уже говорилось, выведение религиозной веры из божественного источника свойственно не только богословам и церковным проповедникам, но и представителям буржуазного религиоведения. Например, по мнению немецкого философа и религиоведа Рудольфа Отто (1869—1937), в основе индивидуальной религиозности лежит встреча человека со «святым», т. е. с богом, встреча, которая происходит в глубинах психики, носит иррациональный характер и вызывает соответствующие религиозные переживания. Поэтому Р. Отто утверждает реальность божественного откровения, которое реализуется в религиозном опыте индивида¹. Согласно взглядам немецкого философа Макса Шелера (1874—1928), психология религии должна постулировать реальность «религиозных объектов» (т. е. сверхъестественного, бога), прежде чем она предпримет попытки исследовать их воздействие на человеческую психику. И отсюда Шелер делает вывод, вполне естественный, исходя из его посылок (хотя и противо-

¹ Classical Approaches to the Study of Religion. P.—Hague, 1973, p. 432—447.

речащий здравому смыслу, не говоря уже о науке): все те, кто не верят в реальность сверхъестественного, не имеют права исследовать психологический феномен религиозной веры¹, то есть психологией религии могут заниматься только верующие. Нет необходимости доказывать, что подобные идеи закрывают дорогу всякому объективному и непредвзятому изучению психологических корней религии.

Что касается второй концепции, постулирующей субъективную биологическую либо психологическую потребность индивида в религиозной вере, то ее варианты весьма многочисленны. Для представителей психоанализа, например, характерны попытки рассматривать в качестве основного источника религиозной веры биологические инстинкты и побуждения человека, которые приходят в конфликт с социальными нормами и, будучи подавлены, сублимируются в религиозных иллюзиях. З. Фрейд, как известно, искал истоки религии в так называемом эдиповом комплексе, якобы присущем ребенку. Ребенок испытывает, по Фрейду, противоположные (амбивалентные) чувства к отцу: он ревнует его к матери, поскольку у него существует к ней сексуальное влечение, и поэтому ненавидит и боится отца, но в то же время он восхищается отцом и ищет у него защиты и покровительства. В некие первобытные времена, уверяет Фрейд, сыновья, изгнанные отцом из «стада», объединились и убили его, попытавшись завладеть его местом. Однако лишившись защиты отца и испытывая чувство вины за совершенное, они перенесли свое чувство к отцу на тотем. В дальнейшем тотем эволюционировал и превратился в бога². Сле-

¹ Classical Approaches to the Study of Religion. Р.— Hague, 1973, p. 656, 657.

² См.: Фрейд З. Тотем и табу. М.— Пг(б/г).

довательно, главный корень религии, по Фрейду, заключается в тех бессознательных влечениях и желаниях, которые присущи человеку от рождения и носят инстинктивный характер. Это дает основания считать его концепцию натуралистической, биологизаторской¹.

Элементы биологизаторства характерны и для Эриха Фромма (1900—1980), самого видного представителя так называемого социофрэйдизма. С точки зрения Фромма, необходимость религии (которую он понимает расширительно, как общую систему жизненной ориентации и почитания каких-либо объектов) коренится в «факте дихотомии человеческого существования»: с одной стороны, человек есть часть природы, а с другой — разум возвышает его над природой и в то же время лишает естественной целостности и единства. Человек вечно неудовлетворен собой и окружающим. Он стремится решить загадки своего существования, но экзистенциальные противоречия его бытия возобновляются вновь и вновь. Именно эти противоречия, прежде всего противоречие между разумом человека и его телесным бытием как природного существа, и лежат в основе существования религии². Таким образом, у Фромма потребность в религии антропологизируется и даже отчасти биологизируется, она им выводится из дихотомии «разума и тела», свойственной якобы всем людям. Правда, сама религия здесь понимается весьма широко и неопределенно, однако объективно подобная концепция содействует упрочению реально существующей религии. Первоначально настороженное, а то и враждебное отношение богословов и других защитников религии к психоанализу, вызванное в значитель-

¹ Подробнее см.: Попова М. А. Фрейдизм и религия, с. 80—141.

² Fromm E. Psychoanalysis and Religion. New Haven, 1950, p. 22—25.

ной степени субъективным неприятием З. Фрейдом религии, сменилось сочувственным — а иногда и восторженным — отношением ко многим аспектам психоанализа. Последователь Фрейда Н. Браун, пытавшийся на основе психоаналитических идей о врожденных инстинктах объяснить ход человеческой истории, писал о близости учения Фрейда о «неврозе человечества» и учения христианства о первородном грехе¹. Он заявлял даже, что история неврозов человечества есть в значительной мере история религии. Подобные и близкие к ним позиции типичны для многих теологов и религиоведов, пытающихся использовать «реинтерпретированный» психоанализ как для обоснования необходимости религии, так и для практических целей религиозной психотерапии². Вольнодумец и рационалист Фрейд стал изображаться ими в качестве «апостола психоаналитического евангелия».

Среди буржуазных психологов, исследующих религию, широко распространены попытки интерпретировать потребность индивида в религии как его внутреннюю психологическую потребность. Американский психолог У. Кларк, признавая многообразие психологических истоков религии, склоняется к мнению, что главным ее источником являются поиски смысла жизни³. Конечно, вопрос о смысле жизни может решаться индивидом с религиозных позиций, но значит ли это, что поиски смысла жизни всегда ведут к религии?

¹ Brown N. Life against Death. The psychoanalytical Meaning of History. N.Y., 1959, p. 6.

² Подробнее см.: Попова М. А. З. Фрейд и его современные религиозные интерпретаторы.— Вестник МГУ, серия «Философия», 1975, № 2; она же. Сквозь призму психоанализа.— Наука и религия, 1977, № 3, 4.

³ Clark W. The Psychology of Religion, p. 79.

Американский психолог П. Джонсон связывает существование религии с потребностью человека в «сохранении ценностей». Религия, полагает Джонсон, вырастает из желания человека сохранить в мире то, что наполнено для него ценностным содержанием, что удовлетворяет его основные потребности. Бог становится для человека гарантом его личных и общественных ценностей¹. Нет сомнения, что образ или идея бога в сознании верующего действительно выполняют роль основного творца и «хранителя» ценностей. Однако остается недоказанным тезис, согласно которому религию рождает всеобщая потребность людей в сохранении ценностей. Ведь система ценностей и ценностных ориентаций людей исторически меняется. И далеко не всегда она связана с религией, с идеей бога.

Американский социальный психолог Г. Оллпорт попытался создать «многофакторную» теорию психологических корней религии. Он заявляет, что «в процессе развития религия индивида преломлялась через: (1) его физиологические потребности, (2) его темперамент и умственные способности, (3) его психогенные интересы и ценности, (4) его поиски рационального объяснения мира, (5) его реакцию на окружающую культуру»². Нельзя отрицать, что многие перечисленные Оллпортом факторы действительно играют определенную роль в процессе формирования религиозности индивида. Однако, во-первых, у Оллпорта физиологические и биогенные факторы (темперамент) ставятся в один ряд с социальными, с чем никак нельзя согласиться. Во-вторых, Оллпорт и в данной схеме не выходит за рамки абстрактного антропологизма, поскольку основой фор-

¹ Johnson P. Psychology of Religion, p. 45, 66.

² Allport G. The Individual and his Religion, p. 9.

мирования религиозности у него выступает индивид, а социальные воздействия лишь придают индивидуальной религиозности общепринятые в данном обществе формы.

Весьма своеобразна трактовка психологических корней религии в книге Р. Тулесса. Он понимает их предельно широко, включая в них четыре основных фактора: социальный, природный, моральный и аффективный. Но, как явствует из последующего изложения, у Тулесса речь фактически идет не о психологических корнях религии, а о психологических проявлениях воздействия указанных факторов на человека. При этом в его рассуждениях много такого, с чем согласиться никак нельзя. Например, он считает, что чувство восхищения красотой природы является одним из важных источников религиозной веры. Понимая, очевидно, необоснованность такого вывода, он добавляет, что восхищение красотой природы создает религиозную установку лишь в том случае, если оно сочетается с воздействием на человека иных факторов, прежде всего социальных¹. Последний вывод справедлив, но он обесценивает все предыдущие построения автора.

Думается, что можно и должно говорить о потребности в религии, но задача состоит в том, чтобы правильно ее интерпретировать. Трактовка потребности в религии как биологической или индивидуально-психологической антропологизирует данную потребность и увековечивает религию.

Потребность в религии, как и многие иные духовные («высшие») потребности человека, не является ни потребностью его организма, ни всеобщей характеристикой его абстрактно понимаемой человеческой при-

¹ Thouless R. An Introduction to the Psychology of Religion, p. 16—17, 33.

роды или психики. Она социальна по своему происхождению и сущности. Говоря более конкретно, потребность в религии есть потребность определенных социальных систем в иллюзорном восполнении действительности, в основе которой — практическое бессилие людей, их неспособность подчинить своему контролю объективные условия своей жизни.

Это не значит, что данная потребность может реализоваться вне отдельных индивидов. Ведь общество не есть некая целостность, существующая независимо от отдельных личностей. Общество образуют люди в их реальных отношениях и связях. Поэтому социальная потребность в иллюзорном восполнении практического бессилия людей, т. е. потребность в религии, находит свое конкретно-историческое воплощение и на индивидуально-психологическом уровне. Для того или иного человека, живущего в условиях, когда религия есть необходимый элемент социальной жизни, потребность в религиозных иллюзиях представляется его внутренней психологической потребностью. В действительности же она задана ему обществом, социальной средой, в которой он формируется и воспитывается.

Эти отправные суждения помогут правильно решить вопрос о соотношении психологических и социальных корней религии. Религиозная вера непосредственно есть психологический феномен, достояние субъективного мира личности. Поэтому, исследуя формирование веры, нельзя игнорировать те психические состояния, которые благоприятствуют ее возникновению, создают определенные субъективные предпосылки для этого. Однако, анализируя подобные психические состояния, следует иметь в виду, что они сами по себе не предопределяют формирования религиозности у индивида. Иначе говоря, само наличие психических состояний и наст-

роений, благоприятствующих возникновению религиозной веры (например, состояний психической подавленности, горя, переживаний одиночества, неудовлетворенности собой и т. п.), не влечет с необходимостью обращения человека к религии. В реализации этих предпосылок решающую роль играют социальные факторы: наличие или отсутствие определенных мировоззренческих позиций, непосредственное социальное окружение человека, условия его семейного воспитания и т. п.

Следовательно, психические состояния и настроения, способствующие формированию религиозности, т. е. психологические корни религии, следует рассматривать лишь как *условия, предпосылки*, которые реализуются только благодаря воздействию определенных социальных факторов.

Психическое здесь, как и во всех иных случаях, опосредовано социальным. Причем воздействие социальных факторов в процессе формирования религиозной веры индивида проявляется на двух уровнях. Прежде всего социально детерминированы сами психические состояния индивида, благоприятствующие его обращению к религии. Любой устойчивый отрицательный психический настрой (страх, подавленность, апатия и т. п.) есть результат определенных условий жизни данной личности, он не случаен и не выводим из общих, антропологических характеристик человека. Но, как уже говорилось, социальные факторы играют и здесь решающую роль, определяя направление, в котором реализуются уже сформировавшиеся психические состояния личности. Следовательно, само формирование религиозной веры представляет собой сложный процесс диалектического взаимодействия психического и социального.

В этой связи нельзя признать удачными попытки

трактовать гносеологические и психологические корни религии как причины возникновения религии, наряду с социальными ее причинами. Например, А. Д. Сухов озаглавил соответствующий раздел своей книги — «Гносеологические причины возникновения религии»¹. В этом разделе понятие «гносеологический» употребляется в широком его значении, т. е. включает психические состояния и переживания, создающие благоприятную почву для возникновения религиозности. Но можно ли эти факторы считать причинами религии? Ведь причина предполагает необходимую связь со следствием. Если этот термин применять в его точном значении, то из этого вытекает, что гносеологические и психологические факторы в одном ряду с социальными необходимо детерминируют формирование религиозной веры. Однако с такой трактовкой, по нашему мнению, согласиться нельзя. Следовательно, применение термина «причины» по отношению к психологическим и гносеологическим корням религии некорректно в научном плане и от него следует отказаться.

Анализ сложной диалектики психического и социального в процессе формирования религиозной веры позволяет наметить два аспекта, два направления исследования психологических корней религии. Одно направление может быть названо *историческим, или филогенетическим*. Его задачей является изучение эволюции психологических корней религии в ходе исторического развития человечества. Неверно было бы считать, что психологические корни религии не претерпевали исторических изменений. Напротив, можно с уверенностью предположить, что исторически менялись и

¹ См.: Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967, с. 73.

содержание психологических корней религии, и место определенных психических состояний в индивидуальном сознании, и широта их распространения в обществе, и их устойчивость. Все эти проблемы требуют своего исследования с марксистских позиций.

Второе направление исследования может быть названо *индивидуально-психологическим, или онтогенетическим*. Речь идет о психологических особенностях развития ребенка, а затем и взрослого человека, которые имеют важное значение для объяснения процесса формирования религиозной веры. Конечно, между филогенезом и онтогенезом имеются определенные пункты соприкосновения, известные аналогии. Однако современная психология предостерегает против прямолинейной и упрощенной трактовки подобных аналогий. Есть все основания для того, чтобы расчленить указанные направления. По этому пути мы и пойдем в дальнейшем.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ КОРНЕЙ РЕЛИГИИ

Первая проблема, которая встает перед исследователем исторической эволюции психологических корней религии,— это проблема психологических предпосылок и корней религии в первобытном обществе. Специфические условия жизни первобытного человека сформировали некоторые особенности его психики, которые непосредственно связаны с возникновением и воспроизведством так называемых ранних форм религии—магии, фетишизма, тотемизма. К настоящему времени этнографы накопили значительный материал, проливающий свет на вопрос о социально-психологических предпосылках фор-

мирования магических верований и магической практики.

Известный английский этнограф Б. Малиновский (1884—1942) близко подошел к правильному пониманию социально-психологических корней магии. Он писал: «...магия снабжает первобытного человека рядом готовых ритуальных действий и верований, содержащих в себе определенные умственные и практические приемы, которые призваны преодолеть опасные проблемы, возникающие в ходе достижения важных целей, либо критические ситуации. Она позволяет человеку с уверенностью добиваться важных целей, сохранять его равновесие и его психическую целостность в приступах гнева, в муках ненависти, неразделенной любви, отчаяния или страха. Функция магии состоит в том, чтобы ритуализировать оптимизм человека, утвердить его веру в победу надежды над страхом»¹.

Малиновский здесь, как и в других своих высказываниях, не свободен от преувеличения позитивной роли магии в жизни первобытного человека. Конечно, магия укрепляла уверенность человека в достижении желательных для него целей, однако не следует забывать, что эта уверенность зиждалась на ложных, иллюзорных основаниях и поэтому в ряде случаев приносила не пользу, а вред. Однако нас в данном случае интересует иная сторона дела. Малиновский правильно связывает магию с особыми ситуациями в жизни первобытных людей, когда те не были уверены в достижении поставленных целей, ибо в их жизнь вмешивались силы, людям неподвластные. Широко известен пример, приводимый Малиновским: перед выходом на рыбную ловлю в

¹ Malinowski B. Magic, Science and Religion and other Essays. U.S.A., 1948, p. 70.

лагуну обитатели Тробриандовых островов (Меланезия) магических ритуалов не совершали, однако когда они отправлялись на рыбную ловлю в открытый океан, то этому обязательно предшествовал магический обряд¹. И Малиновский в основном правильно характеризует психологические корни первобытной магии, связывая ее с господством чего-то непредвиденного, с эмоциональными колебаниями между надеждой и страхом.

Аналогичный материал находим в работах русского этнографа Л. Я. Штернберга (1861—1927). Перед первобытным человеком, писал он, «в борьбе за существование встает «его величество случай», то, что мы называем удачей, счастьем и т. д., явление для него совершенно непонятное, таинственное... Вот тут-то и начинается область религии»².

Примечательно, что и Малиновский, и Штернберг не останавливаются на констатации связи между определенными психическими состояниями первобытного человека (страх, колебания между надеждой и страхом) и первобытной религией, в частности магией, а пытаются выявить реальные социальные источники указанных психических состояний, усматривая их в практической слабости первобытного человека, его неуверенности в результатах своих действий.

Эта неуверенность порождает и такую форму магических верований, как гадание, бросание жребия, предсказание судьбы. Этнографы констатируют, что в поведении первобытных людей гадание и бросание жребия играют огромную роль. У многих племен ни одно важное решение не принимается без помощи гадалок, пред-

¹ Malinowski B. Magic, Science and Religion and other Essays. p. 115—116.

² Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 247.

сказателей, или без метания жребия. Перед лицом огромного числа внешних объективных и непредвиденных факторов первобытный человек как бы снимает с себя ответственность за принимаемое решение, перекладывая ее на магические силы предсказателя или случайно выпавшего жребия. Очень тонкий и глубокий анализ «психологии жребия» находим у Л. С. Выготского. Он не только указывает на социально-психологические истоки этого явления (невозможность принятияrationально мотивированного решения в условиях, когда люди окружены непонятными и непредсказуемыми факторами), но и рассматривает бросание жребия как определенную ступень в развитии человеческого произвольного поведения. С помощью жребия человек пытается практически овладеть своим поведением, искусственно вводя в ситуацию особый созданный им стимул (жребий)¹.

Известный исследователь магии английский этнограф Джеймс Фрэзер (1854—1941) считал важным психологическим источником магии ассоциации по смежности и по сходству, формирующиеся в процессе жизнедеятельности первобытного человека². Можно предположить, что указанные ассоциации действительно играли существенную роль в формировании магических верований и обрядов. Однако встает вопрос: какие из этих ассоциаций закреплялись в психике первобытного человека, превращаясь в стереотипы магического сознания и поведения, а какие исчезали бесследно? Чтобы ответить на него, абстрактного указания на существование подобных ассоциаций недостаточно. Здесь

¹ См.: Выготский Л. С. Собрание сочинений. М., 1983, т. 3, с. 68—69.

² См.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980, с. 62.

необходим уже социально-психологический анализ, выявление социальных корней магических верований и ритуалов.

Наиболее подробный и глубокий социально-психологический анализ первобытной магии содержится в трудах С. А. Токарева. Он впервые в этнографической литературе разработал научную классификацию видов магии, связав каждый из этих видов с определенным типом социальной деятельности или социальных отношений. С точки зрения нашей темы особый интерес представляет характеристика С. А. Токаревым социально-психологических корней вредоносной магии. Он убедительно доказал, что социальной основой вредоносной магии в первобытном обществе является межплеменная вражда. Первобытный коллективизм ограничивается рамками данного племени. Иноплеменники рассматриваются как потенциальные враги, которые могут убить, причинить вред, «околдовать». «...Возможность неожиданного нападения врага из-за засады, врасплох, из-за угла,— пишет С. А. Токарев,— порождала в сознании австралийца (аборигена.— Д. У.) постоянную подозрительность, неуверенность в безопасности своей и своих близких. При таком состоянии нервного напряжения нет ничего удивительного в том, что австралиец не умеет провести ясной грани между ожидаемой опасностью внезапного нападения тайного врага и постигшим его реальным несчастьем, например болезнью его самого или его сородича»¹. Отсюда и стремление, с одной стороны, через магические обряды обезопасить себя от врагов, а с другой — самому причинить вред врагам с помощью колдовства. А вера в силу колдовства

¹ Токарев С. А. Сущность и происхождение магии.— Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959, с. 36.

у австралийских аборигенов была столь велика, что этнографами зафиксированы случаи, когда абориген, узнав о совершенном против него колдовском акте, умирал, хотя никаких видимых причин для этого не было.

Итак, с одной стороны, несомненно, что психологическим корнем религии является страх перед действием непонятных для человека и непредсказуемых им факторов, включая силы природы и потенциально враждебные действия иноплеменников, с другой стороны, психологические корни первобытной религии были бы не раскрыты полностью, если бы мы игнорировали такие психические состояния людей той эпохи, как страстная надежда на удачу (в охоте, в стычке с врагами и т. п.) и связанное с ней стремление выдать желаемое за действительность.

В этой связи чрезвычайно глубоким представляется объяснение К. Марксом первобытного фетишизма в одной из его ранних работ. Он писал, что «распаленная вожделением фантазия создает у фетишиста иллюзию, будто «бесчувственная вещь» может изменить свои естественные свойства для того только, чтобы удовлетворить его прихоть»¹. Но «распаленная вожделением фантазия» играет важную роль не только в системе фетишистского наделения предметов сверхъестественными свойствами. Она присутствует у первобытного человека и когда он совершает обряд промысловой магии, который должен, по его мнению, обеспечить ему удачную охоту, и когда он прибегает к услугам гадателя и прорицателя, предсказывающих будущее, и во многих иных случаях.

Исторический анализ психологических корней религии предполагает выяснение вопроса о том, насколько

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 98.

указанные психические состояния (страх, колебания между страхом и надеждой, стремление выдать желаемое за действительность) сохранялись и воспроизводились в различных системах общественных отношений, сменявших друг друга в процессе исторического развития. По-видимому, в сфере отношений людей к природе развитие производства и науки понемногу ослабляло и сужало социальные источники данных психических состояний. Отсюда и постепенное падение влияния магии на сознание и поведение людей, процесс, который Макс Вебер назвал «расколдованием мира» (*Entzauberung der Welt*). Однако любопытно отметить, что даже в нашем социалистическом обществе еще бывают случаи использования отдельными людьми магических верований и ритуалов. Особенно это проявляется в двух сферах человеческой деятельности: в лечебной практике (обращение ко всякого рода знахарям) и в сфере отношений между полами (до сих пор время от времени в печати приводятся случаи обращения женщины к гадалкам и ворожеям с просьбой дать магический рецепт «привораживания» избранника). В чем тут дело? Почему именно в данных сферах еще бытуют отдельные пережитки магии? Объясняется это просто. Дело в том, что в этих сферах жизни в значительной мере еще присутствуют факторы, не контролируемые и не управляемые человеком. Больной, испробовав все средства медицинского лечения и убедившись в том, что они не дают эффекта, подчас «хватается за соломинку», обращаясь к знахарю. В данном случае он находится именно в том психическом состоянии, о котором говорилось выше: здесь и перепады надежды и страха, и стремление выдать желаемое за действительное. То же можно сказать о девушке, которая в состоянии неразделенной любви и ревности идет к гадалке или ворожею.

Одной из психологических предпосылок религии в первобытном обществе было стремление к оживотворению, одухотворению, олицетворению мира. Этнографические источники свидетельствуют, что первобытный человек наделял все окружающие его предметы свойствами живого существа, а в ряде случаев и способностями человека: сознанием, волей, речью и т. п. А. А. Попов пишет, например, о долганах, обитающих на Таймырском полуострове: «По воззрениям долганов, огонь — живое существо, обладающее способностью движения. Все, что попадает в огонь, исчезает,— значит, огонь, как и всякое живое существо, ест... Мало того, предметы неодушевленные наделялись речью. Охотник при осмотре пастей (ловушек.— Д. У.) не должен был петь, иначе после ухода охотника пасти, подражая ему, начинали распевать и этим разгоняли песцов»¹.

Богатый материал, иллюстрирующий оживотворение и олицетворение природы, содержится в известной книге В. К. Арсеньева «По Уссурийскому краю» (М., 1960). Герой повествования нанаец Дерсу Узала наделяет человеческими свойствами все предметы и явления окружающего мира.

Э. Тэйлор также приводит многочисленные факты, свидетельствующие об олицетворении природы народами, находившимися на ранних этапах общественного развития. «В первобытной философии всего мира,— пишет он,— солнце и луна одарены жизнью и по природе своей принадлежат как бы к существам человеческим. Обыкновенно противополагаемые друг другу как мужчина и женщина, они, однако, различаются относительно пола, приписываемого тому или другому... У племени мбокоби в Южной Америке луна играет роль мужа, а

¹ Советская этнография, 1958, № 2, с. 83.

солнце — его жены... В мифологии алконгинов солнце, наоборот, выступает как муж, а луна как жена»¹.

Чем объясняется тенденция к оживотворению и олицетворению окружающего мира? И является ли она специфичной для первобытных людей или же вообще характерна для человеческой психики? Разные авторы отвечают на эти вопросы по-разному. И. А. Крывелев, например, полагает, что «стремление к олицетворению присуще человеческому сознанию в той или иной мере на всех ступенях развития»². Конечно, какие-то элементы олицетворения мы находим в психике современного ребенка. Однако в отношении взрослых вряд ли можно сейчас говорить о тенденции к олицетворению действительности. Думается, что данная тенденция специфична в основном для первобытного человека и объясняется прежде всего тем, что он в силу ограниченности своей практики был не способен выделить себя из мира природы, сознательно противопоставить себя как субъекта познания и действия окружающим его предметам и явлениям. Не будучи в состоянии провести четкой разграничительной линии между собой и природой, человек той эпохи пытался осмыслить явления природы по аналогии с собой как живые, сознательные существа, а их изменения и взаимодействия объяснял сознательными актами поведения.

В рамках данной работы и на существующем уровне социально-психологических исследований подробная характеристика психологических корней религии в каждой из классово-антагонистических общественных формаций не представляется возможной. Поэтому ограничимся тем, что укажем на исследования советских пси-

¹ Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 208.

² Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 6. М., 1958, с. 45.

хологов, которые на эмпирическом уровне подтверждают вывод об историческом изменении психики людей в зависимости от условий их жизни.

Как отмечает советский психолог А. Р. Лурия, «в конкретных психологических исследованиях накапливалось все больше фактов, показывающих, что строение сознания изменяется с историей и что... по мере перехода от одной общественно-исторической формации (или уклада) к другой меняется не только содержание сознания, но и его строение. Иначе говоря, факты все более отчетливо начинали указывать на историческую природу психических процессов человека»¹.

А. Р. Лурия, в частности, ссылается на исследование, проведенное им и коллективом его сотрудников в Средней Азии в начале 30-х годов. «Объектом исследования были жители отдаленных кишлаков Средней Азии, жизнь в которых в 30-х годах претерпевала радикальные изменения в связи с бурно протекавшей в то время социально-экономической перестройкой (коллективизацией) и культурной революцией»². Выделялись две группы исследуемых: одна состояла из местных жителей, еще не затронутых социально-экономическими преобразованиями, неграмотных, живущих традиционным укладом жизни, другая — из представителей местного актива, т. е. людей, овладевших грамотой, получивших начальное или среднее образование, активно участвующих в общественной жизни. Не вдаваясь в детали этого интересного исследования (они далеко выходят за рамки нашей темы), отметим лишь те выводы, которые из него вытекали. Оказалось, что познавательные процессы (восприятие, мышление) людей, живущих в услови-

¹ Лурия А. Р. Психология как историческая наука.—История и психология. М., 1971, с. 36.

² Там же, с. 46.

ях менее развитых социально-исторических укладов, включаются в иную деятельность и строятся существенно иначе, чем познавательные процессы, известные нам по нашему опыту¹. Ведущее место в познавательных процессах людей первой группы занимают не отвлеченные вербально-логические, а конкретные наглядно-практические операции, и именно они кладутся в основу отбора существенных связей между предметами. «Не отвлеченное значение слова, а конкретные практические связи, воспроизведимые в опыте субъекта, играют здесь направляющую роль, не отвлеченное мышление определяет ход воспоминаний, а наглядно-действенные воспоминания определяют ход мышления»².

Думается, что общий вывод об историческом характере содержания и строения человеческой психики, об определяющей роли объективных условий жизни и деятельности людей в процессе изменения их психических функций является той методологической основой, которая должна быть путеводной нитью для будущих исследователей исторической эволюции психологических корней религии.

Иногда удивляются «всплеску» так называемой нетрадиционной религиозности в современных капиталистических странах в условиях гигантского развития науки и техники. Как известно, в этих странах в последние годы наблюдается значительное распространение различных мистических и экстатических сект и культов, увлечение спиритизмом, оккультизмом, «сатанизмом» и другими формами иррационализма и суеверий. Однако в свете социально-психологических исследований психических состояний и настроений, которые типичны

¹ См.: Лурия А. Р. Психология как историческая наука.— История и психология, с. 53.

² Там же.

для рядового американца, англичанина, француза и т. п. и которые определяются условиями их жизни, это увлечение мистикой и суевериями предстает вполне объяснимым и, более того, закономерным явлением.

Интенсификация трудовой деятельности, нервные перегрузки, связанные с урбанизацией, резкое обострение экологической ситуации, постоянная неуверенность в завтрашнем дне, как следствие безработицы и разорения мелких собственников, наконец, возрастающая угроза термоядерной катастрофы — вот те главные социальные факторы, которые вызывают настроения безысходности, отчаяния, страха у многих людей западного мира. Эти настроения и психические состояния толкают многих из них в различного рода секты, к «пророкам», «гуру», которые обещают духовное исцеление, заявляют, что путь к спасению — не в изменении общества, а в изменении сознания человека.

По сведениям Национального совета здоровья и благосостояния Швеции, в этой стране каждый третий взрослый страдает от недомогания, нарушения сна, усталости, пребывает в состоянии тревоги, каждый десятый страдает от алкоголизма, 2 тысячи человек в год кончают с собой и 20 тысяч совершают попытку самоубийства. Президентская комиссия по душевному здоровью в США опубликовала данные, согласно которым почти 15 % населения США нуждаются в восстановлении психического здоровья, приблизительно 10 миллионов американцев имеют проблемы, связанные с алкоголизмом, 25 % населения страдает от депрессии, тревожности, эмоционального дискомфорта¹.

Прогрессивный американский психолог Дж. Наэм констатирует: «Отчуждение и деперсонализация — та-

¹ См.: Китаев-Смык Л. А. Психология стресса. М., 1983, с. 6—7.

ковы психологические результаты этого общества. Господство монополий вызывает апатию и отчаяние. Буржуазная культура, прославляющая жестокость, насилие, порнографию, безнадежность, ничтожность человеческой личности, подавляет человеческий разум»¹.

Все это порождает у людей стремление уйти от действительности, забыть ее хотя бы на время. И капиталистическое общество предлагает целый набор средств, «обеспечивающих» бегство от существующего мира. Здесь и алкоголь, и наркотики, а также различные формы религии и мистики. «Всплеск» нетрадиционных религий и культов в капиталистических странах — результат социальной неудовлетворенности и неумения, неспособности многих людей найти пути к реальному решению социальных проблем. Многочисленные же «пророки», «гуру» и «ясновидцы» уверяют свою паству, что подлинное обновление человека зависит не от внешних условий, а от направления его мыслей. «Отвлекись от мира, уди в себя, найди с помощью медитации «религиозную истину» — и ты обретешь спокойствие, равновесие, тебя оставят все тревоги и беспокойства», — обещают они человеку, обуреваемому внутренними конфликтами и противоречиями. Широкое применение многообразных современных средств психологического воздействия, включая средства массовой информации, обеспечивают действенность таких проповедей.

Свою лепту в подогревание настроений страха, безысходности и отчаяния вносит и современная буржуазная идеология, которая уже с «общетеоретических» позиций, с помощью философских абстракций и научно-образных построений утверждает мысль о «трагизме» существования человека, якобы заброшенного в чуждый

¹ Наэм Дж. Психология и психиатрия в США. М., 1984, с. 85.

ему мир и обреченного находиться в постоянном конфликте как с этим миром, так и с самим собой. Именно эти идеи характерны, в частности, для таких влиятельных направлений буржуазной идеологии, как психоанализ и экзистенциализм.

Представители так называемого реформированного психоанализа с помощью специфических категорий пытаются доказать, что состояния внутреннего конфликта и неудовлетворенности — извечные состояния любого человека. Так, например, А. Адлер пишет о «чувстве неполноценности», якобы присущем каждому человеку. К. Хорни определяет основное состояние человека как «беспокойство». Г. Салливен также считает «беспокойство» исходным состоянием любого индивида¹. Подобные же идеи, но в ином теоретическом обрамлении находим и у представителей экзистенциализма. У них такие характеристики человеческой психики, как «страх», «отчаяние», «чувство вины», становятся основными, определяющими человеческое существование антропологическими категориями. Не случайно некоторые протестантские теологи с готовностью использовали философские построения экзистенциализма для обоснования необходимости религиозной веры.

Так, П. Тиллих (1886—1965) считал, что «страх» — коренное «экзистенциальное» (т. е. антропологическое, всеобщее) состояние человека. Преодолеть этот экзистенциальный страх человек, по Тиллиху, может лишь с помощью религиозной веры. Только она способна, вопреки экзистенциальным конфликтам, сформировать «мужество быть»². Философия экзистенциализма явля-

¹ См.: Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977, с. 135—140, 183—194, 203—217.

² Tillich P. Der Mut zum Sein. Stuttgart, 1958.

ется, с точки зрения Тиллиха, неизбежной предпосылкой и указанием пути к христианской вере. Не случайно его взгляды характеризуют обычно как «экзистенциальную теологию».

На этом примере видно, как буржуазные идеологии, абсолютизируя некоторые психические состояния, присущие людям, превращая эти состояния во всеобщие (антропологические) характеристики человека, утверждают в массовом сознании мысль о религиозной вере как необходимом и единственном пути спасения.

В связи с вопросом об эволюции психологических корней религии нельзя не сказать о специфических их особенностях в социалистическом обществе. В условиях социализма исчезают многие социальные факторы, которые формировали психические состояния, способствовавшие широкому распространению религиозных верований. Тем самым сфера психологических корней религии существенно сужается. Однако и в этих условиях они сохраняются и создают возможность приобщения людей к религии, правда, реализующуюся лишь при определенных предпосылках, к которым относятся социальные качества данной личности (отсутствие твердых атеистических убеждений, мировоззренческий индифферентизм и т. п.), воспитание в семье, микросреда и непосредственное окружение человека, в частности активное влияние религиозных родственников и знакомых, проповедников или служителей культа, некритическое чтение религиозной литературы и т. п. Таким образом, психологические корни религии в социалистическом обществе сохраняются главным образом на индивидуально-психологическом уровне как психологические возможности и предпосылки приобщения отдельной личности к религии.

ИНДИВИДУАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПСИХОЛОГИЧЕСКИМ КОРНЯМ РЕЛИГИИ

Индивидуально-психологический анализ психологических корней религии предполагает прежде всего изучение ряда психических особенностей ребенка, которые оказывают влияние на формирование религиозной веры.

Очень глубокие соображения по этому поводу мы находим в трудах Л. С. Выготского. Он, в частности, обращает внимание на то, что для мышления ребенка дошкольного возраста характерна особенность, названная им «синкетизмом». Синкетизм мыслительной деятельности ребенка заключается, по Выготскому, в том, что он не в состоянии отделить субъективные связи, возникшие в его сознании на основе случайных ассоциаций и впечатлений, от объективных связей окружающего мира. Ребенок, пишет Выготский, «мыслит целыми глыбами», «не расчленяя и не отделяя один предмет от другого»¹.

В другом месте Л. С. Выготский фиксирует особенность психической деятельности первобытных людей и детей, которую он обозначает термином «партиципация». «Под этим словом разумеют отношение, которое примитивная мысль устанавливает между двумя предметами или двумя явлениями, рассматриваемыми то как частично тождественные, то как имеющие очень тесное влияние друг на друга, в то время как между ними не существует ни пространственного контакта, ни какой-либо другой причинной связи»². В основе партиципации лежит, с точки зрения Выготского, «комплексное мыш-

¹ Выготский Л. С. Собрание сочинений. М., 1983, т. 3, с. 256.

² Там же, т. 2, с. 159.

ление», предполагающее особое функциональное использование слов ребенком. Слова выполняют в системе комплексного мышления не семасиологическую, осмысливающую функцию, а лишь функцию номинативную, указывающую. «...Слово здесь не знак некоторого смысла, с которым оно связано в акте мышления, а знак чувственно данной вещи, ассоциативно связанной с другой чувственно воспринимаемой вещью»¹.

Л. С. Выготский отмечает также, что у ребенка на ранней стадии овладения им речью наблюдается своеобразное отношение к слову как к свойству вещи, отношение, условно названное «магическим». У него создается связь между названием вещи и самой вещью. Ему кажется, что слово, обозначающее данную вещь, является ее свойством. Например, слово «вода» рассматривается русским ребенком как неотъемлемое свойство жидкости, которую можно пить. Немецкий ребенок таким же образом воспринимает слово Wasser и т. п.²

В этой связи Л. С. Выготский замечает, что остатки такого «магического» отношения к слову долгое время сохраняются в сознании и в быту ряда народов. Например, у многих народов существует поверье, что следует избегать употребления слова «черт», ибо это может повлечь за собой появление самого представителя «нечистой силы»³.

Не вдаваясь в подробный анализ этих положений Л. С. Выготского, отметим лишь то значение, которое приобретают они в контексте проблемы психологических корней религии. Преобладание в психике ребенка субъективных связей, основанных на поверхностных впечатлениях, употребление слов в их номинативной (указываю-

¹ Выготский Л. С. Собрание сочинений. М., 1982, т. 2, с. 166.

² См. там же, т. 3, с. 163.

³ См. там же.

щей) функции, наконец, «магическое» отношение к слову как к свойству вещи — все эти особенности психики ребенка создают возможности для формирования ложных, фантастических (а следовательно, при определенных условиях, и религиозных) связей в его сознании, а также для превращения усваиваемых им религиозных понятий (бога и т. п.) в якобы существующие реальные объекты.

Польский религиовед и психолог С. Опара отмечает, что у верующих людей религиозные слова выполняют прежде всего номинативную функцию. Содержание религиозных понятий остается для многих верующих неопределенным, четко не осмысленным¹. Типичное для многих детей дошкольного возраста «магическое» отношение к слову, когда само слово наделяется свойствами вещи, либо (в более позднем возрасте) одностороннее выпячивание обозначающей функции религиозных слов — все эти особенности психики и мышления ребенка нужно принимать во внимание, чтобы понять психологические истоки детской религиозности.

Большое значение имеет здесь и чувственно-наглядный, образный характер детского мышления. Так, бог для многих детей — это бородатый старец, восседающий в небесах на троне. «Для меня, например,— пишет бывший священник Г. Коршунов, порвавший с религией,— бог был строгим стариком с поднятыми вверх руками. Его изображение висело в углу гостиной, и мне казалось, что руки воздеты вверх для того, чтобы ударить за шалость, и если родители говорили мне: «Не шали, а то бог накажет», я был уверен, что меня будет наказывать именно этот строгий старик с поднятыми вверх руками»².

¹ См.: *Опара С.* Язык и проблемы религиозности индивида.— Вопросы научного атеизма. Вып. 13. М., 1972, с. 278—279.

² Цит. по: *Писманик М. Г.* Личность и религия. М., 1976, с. 15.

Психологические предпосылки формирования религиозных представлений и понятий, религиозных образов реализуются в тех случаях, когда ребенок воспитывается в религиозной семье, когда окружающие люди прививают ему стереотипы религиозного сознания и поведения.

У многих детей психологи констатируют тенденцию к «персонификации», т. е. к олицетворению окружающих их предметов и явлений. Американские психологи М. Остов и Б. А. Шарфстейн приводят в своей книге свидетельство мальчика о том, как он оживотворял и олицетворял луну, наделяя ее качествами живого и сознательного существа¹. Эта тенденция при наличии определенных социальных условий также может играть известную роль в формировании детской религиозности.

Заслуживают внимания и соображения психолога З. В. Балевица о влиянии отношений в семье и обусловленных этими отношениями настроений и психических состояний ребенка на его мировосприятие и отношение к религии.

З. В. Балевиц считает, что «авторитарность в воспитании, навязывание ребенку сознания собственной «греховности», воспитание в слепом послушании — все это не только противоречит принципам советской педагогики, но и в определенных условиях может способствовать возникновению предрасположенности к религиозности. Дети, воля которых в процессе воспитания подавляется страхом, а личность сковывается слепым послушанием, в неблагоприятных жизненных ситуациях под воздействием религиозной пропаганды могут стать «рабами божьими»².

¹ Ostow M., Scharfstein B. A. The Need to Believe. N.Y., 1969, p. 25—26.

² Вопросы научного атеизма. Вып. 11. М., 1971, с. 321.

Психические состояния, чувства и настроения, которые могут благоприятствовать формированию религиозной веры, свойственны не только психике ребенка, но и взрослых.

Советский психолог К. К. Платонов относит к психологическим корням религии противоречие в психике человека между осознанным и неосознанным, сознанием и бессознательным. Исходя из известного высказывания Л. Фейербаха, согласно которому «тайна религии есть, в конце концов, лишь тайна *сочетания сознания с бессознательным, воли с непроизвольным в одном и том же существе*¹», К. К. Платонов полагает, что неспособность понять и объяснить неосознанные и непривычные проявления человеческой психики толкает людей в сторону религиозной мистификации этих явлений. «Ведь не только первобытному человеку,— пишет К. К. Платонов,— не понимающему связи своего удачного действия с автоматизированным навыком, так же как не понимающему причин, напротив, ошибочного действия, причин непривычного воспоминания, ассоциации, найденного решения и т. д., часто кажется, что ему кто-то помогает или мешает»². Эти и другие проявления бессознательного в психике человека создают, по мнению К. К. Платонова, почву для трактовки их как результата действия каких-то внешних человеку, сверхъестественных сил и существ.

М. Г. Писманик связывает с неосознаваемыми психическими процессами и явлениями особое психическое состояние, которое он называет «латентной религиозностью». Данное понятие, считает он, можно применить «для описания субъективного отношения к религии тех

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 2, с. 839.

² Вопросы научного атеизма. Вып. 11, с. 36.

индивидуов, которые пассивно усвоили элементы веры, не актуализировали их, но и не преодолели. Эти элементы пребывают в сфере неосознаваемого, но в экстремальных условиях всплывают в «экран сознания», часто неожиданно и ярко, импульсируя идейные сдвиги и смешения»¹.

Конечно, разработка проблемы бессознательного с позиций марксистского религиоведения только начинается. Здесь еще много спорного, неустоявшегося, гипотетического. Думается, однако, что без научного исследования этой проблемы будет неполным как психологическое изучение религии в целом, так и анализ ее психологических корней и истоков.

Проблема психологических корней религии не может быть решена и без учета тех кризисных и критических состояний, которые испытывает человек под воздействием социальной среды и которые в психологической литературе обозначаются различными терминами (стресс, фрустрация, конфликт, кризис). Ф. Е. Василюк в книге «Психология переживаний» говорит о необходимости различать эти термины и дает определение каждого из них². Однако для наших целей достаточно говорить о «критических ситуациях», которые включают и стресс, и фрустрацию, и конфликт, и кризис. Психологические и поведенческие выходы из критических ситуаций могут быть различными. Они подробно исследуются в работе Ф. Е. Василюка. Для решения нашей проблемы важно его указание на один из возможных вариантов «защиты» от критических ситуаций: «Отрицание, искажение,

¹ Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М., 1984, с. 34.

² См.: Василюк Ф. Е. Психология переживаний. М., 1984, с. 33—49.

сокрытие от себя реальности, бегство от нее, самообман¹. Это один из путей иллюзорного выхода из критических ситуаций, выхода, при котором достигается лишь психологическое уравновешивание личности, субъективное успокоение или утешение. Именно такой выход предлагает религия.

Об этом же пишет Л. А. Китаев-Смык, фиксируя один из возможных вариантов реакции на стрессовые ситуации — уход от их разрешения: «При длительных экстремальных воздействиях могут возникать неблагоприятные проявления мыслительной активности, направленной «в себя», в виде снижения субъективной значимости контактов с реальным пространством и настоящим временем»². Л. А. Китаев-Смык отмечает, что в определенные исторические эпохи широкое распространение приобретали отвлечение и самоотвлечение от «стресса жизни» за счет религиозных и мистических акций.

От чего зависит выбор личностью того или иного выхода из критических ситуаций? Этот выбор, как уже говорилось, детерминируется социальными факторами, в число которых входят мировоззренческие, идеальные позиции самой личности и система ее взаимоотношений в коллективе, в социальной группе. Иллюзорный, религиозный выход из критической ситуации может быть избран индивидом и под влиянием воспитания, и в силу слабых связей его с окружающими людьми, когда психологические потребности в сочувствии и сопереживании не удовлетворяются или удовлетворяются носителями религиозной идеологии, использующими это в своих целях. Отсюда и соответствующие выводы, касающиеся

¹ Василюк Ф. Е. Психология переживаний, с. 57.

² Китаев-Смык Л. А. Психология стресса, с. 208.

профилактики религиозности, на которых мы еще остановимся.

В богословской и философско-идеалистической литературе значительное внимание уделяется страху смерти, который рассматривается как один из важнейших источников религиозной веры.

«Человек стоит перед жгучей тайной смерти,— писал один из православных богословов.— Жажда жизни, неистребимая и жгучая, охватывает человека при виде надвигающейся смерти, и невольно вырывается из груди умирающего мольба к богу о жизни... И этот скорбный плач переходит в надежду с истинно религиозным представлением, что бог дарует жизнь человеку, ибо человек жизнью своей прославляет бога...»¹

Аналогичные мотивы находим и у католических теологов, например у Карла Ранера (1904—1984). С точки зрения К. Ранера, смерть приобретает особое значение для человека как пункт обретения личностью «своей подлинности». «Человек,— пишет он,— ничего не может взять с собой в пустыню смерти, кроме того, чем он сам является в этом окончательном, последнем, основном решении сердца. Но именно в этом пункте абсолютного нуля человеческой жизни и человеческого опыта только и обретается подлинная жизнь». И далее: «Все мы сидим в темнице нашего существования как приговоренные к смерти и ждем, когда выйдем наружу... От животного его смерть скрыта или представлена ему только в смутном жизненном страхе. Но мы знаем о смерти и не должны подавлять этого знания. Мы должны жить перед лицом смерти»².

В рассуждениях современных христианских богосло-

¹ Журнал Московской патриархии, 1958, № 4, с. 33, 34.

² Цит. по: Никонов К. И. Современная христианская антропология. М., 1983, с. 157, 162—163.

вов о смерти обращают на себя внимание две идеи: во-первых, идея о важнейшем значении акта смерти в жизни человека. Якобы только после смерти обретает христианин «вечную жизнь», потустороннее «спасение». Одна из проповедей православного иерарха так и называлась — «День рождения»¹. Автор проповеди заявлял, что первый день рождения — это плотское рождение, оно для христианина не имеет существенного значения. Второй день рождения — это крещение, знаменующее собой вступление человека в лоно христианской церкви. И, наконец, последний день рождения, наиболее важный для христианина,— это смерть, которая якобы означает для верующего приобщение к вечной жизни. Итак, иллюзия индивидуального бессмертия, проповедуемая христианством, есть не что иное, как принижение реальной земной жизни и возвеличение смерти.

Вторая идея, связанная с первой, состоит в том, что человек якобы живет в постоянных мыслях о смерти, которые вызывают у него страх. И преодолеть этот страх может лишь религиозная вера, вера в бога и в бессмертие души.

Идея страха смерти как постоянной составляющей человеческого существования получила широкое распространение в буржуазной философии и антропологии, а ныне, выйдя за их рамки, имеет хождение в западной психологии и психиатрии. В работе Л. А. Китаева-Смыка «Психология стресса» дан интересный обзор современных концепций «ужаса смерти», бытующих в западной психологии. По мнению ряда зарубежных психологов, прежде всего сторонников психоанализа, страх смерти присущ каждому человеку. «Никто не свободен от страха смерти,— писал психоаналитик Г. Зильбург.—

¹ См.: Журнал Московской патриархии, 1957, № 1.

Неврозы тревожности, разные фобические состояния, даже значительное число депрессивных состояний, самоубийств и многочисленные формы шизофрении убедительно демонстрируют вечно присутствующий страх смерти, который вплетается в главные конфликты указанных психопатологических состояний¹.

Католический психолог-религиовед В. Херр подчеркивает, что «основной онтологический факт, который логически ведет к изучению психологии отношения человека к богу, есть реальность смерти»². По его мнению, проблема жизни и смерти может рассматриваться как указание на непрочность человеческого существования и на последовательную и полную зависимость от силы, которая может обеспечить человеку жизнь после смерти.

Каково же научное решение этой проблемы? Прежде всего следует подчеркнуть, что данные современной психологии и других наук отнюдь не свидетельствуют о том, что каждому человеку чуть ли не с момента его рождения постоянно сопутствует страх смерти. Прав был Спиноза, заявлявший: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»³.

Страх смерти нельзя сводить к прирожденному инстинкту самосохранения. У человека все естественные побуждения и инстинкты претерпели качественное изменение, оказались подчиненными социальным по своему происхождению и содержанию чувствам. Чувство страха смерти у людей также имеет свою социальную основу. Человек больше всего боится смерти, когда его собственное Я для него центр вселенной, когда в осно-

¹ См.: Китаев-Смык Л. А. Психология стресса, с. 256.

² Herr V. Religious Psychology. N.Y., 1965, p. 35.

³ Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957, т. 1, с. 576.

ве его поведения лежит эгоизм или даже эгоцентризм, когда другие люди для него лишь средства удовлетворения собственных желаний и побуждений, осуществляния индивидуальных целей. Социальные условия, разъединяющие людей, противопоставляющие их друг другу, культивирующие эгоизм и индивидуализм, могут необычайно усиливать настроения и чувства, связанные со страхом смерти. Не случайно именно в современном буржуазном обществе, переживающем глубокий кризис, особенно усиливаются и даже специально с помощью идеологических средств воздействия на личность культивируются переживания страха смерти. Эти переживания абсолютизируются и возводятся теологами, философами и даже психологами в ранг антропологических всеобщих определений человеческого бытия.

Исторический опыт показывает, что страх смерти успешнее всего преодолевают люди, объединенные общностью цели, рассматривающие свою жизнь как частицу общих усилий, общей деятельности. Понимание того, что индивидуальное бессмертие есть иллюзия, что возможно лишь «социальное бессмертие», проявляющееся в результатах деятельности человека, в том ценном, что он сделал в своей жизни и оставил потомкам,— это понимание не только не подавляет и не угнетает человека, а, напротив, усиливает его активность, стимулирует его творчество. Только подлинный коллективизм и реальный гуманизм, которые становятся неотъемлемыми характеристиками социалистического образа жизни, создают благоприятные возможности и условия для преодоления или, по крайней мере, смягчения настроений и чувств, связанных со страхом смерти¹.

¹ См.: Панчахава И. Д. Человек, его жизнь и бессмертие. М., 1967.

Это не значит, что мы придерживаемся упрощенного и утопического взгляда о полном исчезновении в будущем страха смерти. Смерть была и остается для людей сложной социальной проблемой и субъективно-психологической драмой. Но, во-первых, как уже говорилось, существуют возможности, в том числе и субъективно-психологические, преодолевать или смягчать страх смерти. И, во-вторых, страх смерти далеко не всегда ведет к формированию (или активизации) религиозной веры. Стойкий атеист и перед лицом смерти не откажется от своего мировоззрения.

Именно такая ситуация отражена И. Е. Репиным в его знаменитой картине «Отказ от исповеди». И название картины, и весь ее образный строй убеждают в стойкости материалистических убеждений приговоренного к смертной казни революционера, отвергавшего церковное покаяние.

Вместе с тем нельзя отрицать, что страх смерти у людей с несложившимся мировоззрением, недостаточно стойких, не обладающих силой воли и твердостью характера, может создать благоприятную психологическую почву для восприятия религиозных идей о бессмертии души, загробном воздаянии и т. п.

Искусственно возбуждая и стимулируя страх смерти, защитники религии одновременно пытаются «растоптать разум», утвердить в сознании людей веру в бога и в бессмертие души как якобы единственный выход из «трагизма существования» человека. В противовес этому пропагандисты атеизма должны раскрывать научное решение проблемы, показывая, что трезвомыслящий человек не должен увлекаться мифом об индивидуальном бессмертии, что подлинное бессмертие человека в том, какой след останется после него на земле.

Глава Религиозная вера третья

B

системе любой религии вера занимает центральное место. Вне веры в сверхъестественное невозможна сама рели-

гия, ее культовые и институциональные формы. Не случайно слово «верующий» идентифицируется в нашем сознании с понятием «религиозный человек».

Однако вряд ли найдется другая проблема психологии религии, которая вызывала бы в прошлом и вызывает сейчас столь разноречивые суждения и высказывания. Даже в рамках христианской теологической традиции есть существенные отличия в понимании религиозной веры, ее роли в достижении так называемого спасения. Что же касается философии и психологии, то их история дает примеры не только различных, но иногда и противоположных трактовок как веры вообще (т. е. веры нерелигиозной), так и веры религиозной. И в марксистской психологии религии при общности методологических принципов исследования феномена веры также нет полного единства в оценке ее различных сторон и социальных функций.

Бессспорно, в анализе феномена веры первостепенную роль играли и играют социально-классовые и идеологические позиции различных авторов, однако при объяснении многообразия точек зрения на веру следует

учитывать и сложность, многоаспектность самого изучаемого явления.

Во-первых, понятие веры употребляется как в науке, так и в обыденном, повседневном общении людей в самых различных смыслах. Речь может идти и о вере в способности или нравственные качества того или иного человека, и о вере ученого в истинность его гипотезы, и, наконец, о вере в бога или в иные сверхъестественные сущности.

Во-вторых, анализ самого феномена веры может проводиться с различных теоретических позиций и вычленять разные стороны этого сложного явления. Так, например, можно специально исследовать предмет веры, выясняя при этом, является ли он чем-то реальным, объективно существующим, либо иллюзорным, фантастическим (гносеологический аспект), можно главное внимание уделять проблеме социальной детерминации веры, выявляя те общественные условия и обстоятельства, которые ее породили (социологический аспект), можно, наконец, специально изучать специфику и сущность тех психологических процессов, которые участвуют в вере, рассматривая последнюю как специфическое психическое состояние личности (психологический аспект). Как мы далее увидим, с марксистской точки зрения все названные выше аспекты изучения веры находятся в тесном единстве, понять особенности различных типов веры можно лишь при учете всех трех аспектов. Однако в данном случае мы отмечаем эту многоаспектность феномена веры как один из факторов, обусловивших многообразие подходов к ее объяснению и оценке.

В рамках психологии религии речь, естественно, пойдет прежде всего о социально-психологическом анализе веры, и при этом главное внимание будетделено особенностям религиозной веры. Однако логика предме-

та исследования заставит неоднократно обращаться и к другим аспектам ее изучения (гносеологическому, социологическому). Поскольку религиозная вера с точки зрения психологических ее особенностей есть лишь частный случай веры вообще, необходимо выяснить, какова социально-психологическая природа феномена веры вообще и чем нерелигиозная вера отличается от веры религиозной. Наконец, представляется уместным и полезным показать многообразие различных точек зрения на веру, обратившись к истории теологии, философии и психологии и выделив лишь некоторые, наиболее существенные тенденции, которые типичны не только для прошлого, но и в той или иной форме существуют и в настоящее время.

ИЗ ИСТОРИИ ВОПРОСА

Говоря об основных тенденциях в объяснении веры, необходимо выделить, с одной стороны, теологическую традицию (речь пойдет только о христианской теологии), а с другой — взгляды различных философов и психологов.

Христианскими теологами написаны о вере сотни томов. Не вдаваясь во все подробности теологической каузистики, обратим внимание лишь на те моменты, которые характерны для ортодоксальной теологической традиции. Прежде всего следует отметить, что христианские богословы рассматривают веру как «дар божий», как нечто, в конечном счете исходящее от бога, а не от человека. Протестантский теолог Карл Барт (1886—1968) писал, что вера «представляет собой... милостивое обращение бога к человеку, свободное лич-

ное присутствие Иисуса Христа в действиях человека»¹. И далее: «Человек — субъект веры. Не бог, но человек верит. Однако именно это бытие человека как субъекта в акте веры выступает как предикат субъекта бога...»²

Основа веры, с точки зрения теологов,— это божественное откровение, данное прежде всего в «богодухновенной» книге — Библии. Так христианская церковь отмежевывается от субъективистских трактовок религиозной веры, сводящих ее к тем или иным состояниям человеческого сознания. Если основа религиозной веры — божественное откровение, переданное людям через Библию (а единственной хранительницей этого откровения объявляется церковь), то тем самым «ортодоксальная вера» отделяется от всякого рода «ересей».

Поскольку христианская вера якобы исходит в ко-
нечном счете от бога, то, с точки зрения богословов,
она предполагает уверенность в могуществе и силе бога
и одновременно сознание ничтожности и слабости че-
ловека. Православный богослов М. М. Тареев (1866—
1934), книги которого использовались в дореволюцион-
ных православных семинариях в качестве учебников,
писал: «Личная уверенность в христианине замещается
уверенностью в силе божией... Это и есть вера... Она
соединяется в человеке с сознанием своей материаль-
ной ничтожности...»³

В рамках христианской теологии вера рассматривает-
ся не просто как характеристика внутреннего субъек-
тивного мира человека или обозначение его принадлеж-
ности к той или иной конфессии — она объявляется

¹ Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band. Erster Halbband. München, 1935, S. 17.

² Ibid., S. 258.

³ Тареев М. М. Христианское мировоззрение. Основы христианства. 3-е изд. Сергиев Посад, 1908, т. 3, с. 119.

условием спасения человека в потустороннем мире. Независимо от так называемой формулы спасения, которую имеет каждое из трех основных христианских направлений, вера признается любой христианской церковью обязательным условием «спасения» личности. «Сущность веры,— писал М. М. Тареев,— не в одном только признании, что бог существует, а в уверенности, что этот невидимый мир существует для меня, что он для меня... может стать действительностью»¹. Мартин Лютер утверждал, что христианская вера представляет собой непременное условие справедливости, благочестия и спасения человека, а отсутствие веры означает грех. Ссылаясь на евангельский текст, он объявлял всех неверующих «осужденными к погибели».

Таковы наиболее существенные особенности трактовки веры официальной христианской теологией. Следует учитывать, что характеристика веры христианскими теологами отнюдь не исчерпывается выделенными выше суждениями и оценками. В рамках теологии (особенно протестантской) существовали и существуют различные течения и направления, каждое из которых подходит к анализу и характеристике религиозной веры по-своему. Это прежде всего относится к различным течениям современного теологического модернизма. Многие из модернистов, следя за Шлейермахером и другими представителями протестантской «либеральной теологии», фактически отказываются от ряда догматических принципов оценки веры. В противовес традиционному подчеркиванию роли бога и божественного откровения как конечных источников веры, акцент делается на «экзистенциальных», антропологических факторах. В каче-

¹ Тареев М. М. Христианское мировоззрение. Основы христианства, т. 3, с. 120.

стве примера приведем взгляды протестантского теолога Пауля Тиллиха, высказанные им в работе «Что такое вера». Тиллих определяет религиозную веру как «высший интерес» личности, который находится в центре ее духовной жизни и обнимает все структуры, включая как бессознательные элементы, так и сознание. В акте веры, уверяет Тиллих, преодолевается противоположность между субъектом и объектом, между имманентным и трансцендентным. Вера, по его мнению, реализует непосредственную связь между человеком и богом. При этом сам бог, в отличие от ортодоксальной традиции, рассматривается им не как трансцендентная сущность, а как «основа и источник» человеческого бытия¹.

Антropологическую природу религиозной веры обосновывает и философствующий теолог Р. Паникар, пытающийся синтезировать различные религии, вычленяя в них общую основу. Паникар заявляет, что «вера есть подлинный фундамент человеческого существования», что без веры человек не может жить и работать. Он определяет религиозную веру как «экзистенциальную открытость трансцендентному»².

Усилия многих теологов направлены также на то, чтобы избежать противопоставления религиозной веры знанию и разуму. Разными способами и путями доказывается, что религиозная вера якобы ничуть не противоречит современному знанию, науке, человеческому мышлению. Западногерманский протестантский теолог Г. Отто заявляет, например, что «духовная ситуация нашего

¹ *Tillich P.* Was der Glaube ist.—Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart. Hamburg, 1968, S. 255—282.

² *Panikkar R.* Der Glaube als konstitutive Dimension des Menschen.—Kerygma und Mythos VI. Band IV. Hamburg — Bergstadt, 1968, S. 15—40.

времени заставляет нас преодолеть постоянно обсуждаемое противоречие между верой и мышлением... Кто сегодня хочет верить, должен быть научен идти путем мышления. Вера без мышления представляет собой обходный маневр, который далек от действительной жизни¹. Как будет показано далее, подобные идеи теологов принципиально несостоятельны, поскольку совместить веру в сверхъестественное с наукой и человеческим разумом невозможно. Такие попытки говорят лишь о том, что устои религиозной веры, в свое время казавшиеся незыблемыми, в современную эпоху оказываются не столь уж прочными.

В философии прошлых веков предпринимались многочисленные попытки раскрыть содержание понятия «вера», рассматривая его в широком, нерелигиозном контексте. Многие философи предлагали свою трактовку веры, исходящую из общих оснований их философских систем в целом и теории познания в частности. Например, очень важную роль понятие «вера» играет в теории познания английского философа Давида Юма (1711—1776). С одной стороны, считал он, вера необходима для того, чтобы отличить продукты воображения от реальных фактов, а с другой — она лежит в основе тех связей в нашем сознании, которые рассматриваются как каузальные (причинные), а в действительности формируются на базе привычной последовательности впечатлений. «Всякая вера в факты или реальное существование,— пишет Юм,— основана исключительно на каком-нибудь объекте, имеющемся в памяти или восприятии, и на привычном соединении его с каким-нибудь другим объектом. Или, иными словами, если мы заме-

¹ Glauben heute. Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart, S. 11.

тили, что во многих случаях два рода объектов — огонь и тепло, снег и холод — всегда были соединены друг с другом, и если огонь или снег снова воспринимаются чувствами, то наш ум в силу привычки ожидает тепла или холода и *верит*, что то или другое из этих качеств действительно существует и проявится, если мы приблизимся к объекту. Подобная вера есть необходимый результат, возникающий, как только ум поставлен в указанные условия»¹.

Оценивая концепцию Юма, следует отметить, что сама попытка вывести веру из сферы чисто религиозной заслуживает внимания с точки зрения нашей темы. Однако с трактовкой веры, предложенной английским философом, нельзя согласиться. Основой причинных связей с точки зрения диалектического материализма является не вера в привычную последовательность впечатлений, а объективные связи между материальными явлениями, доказываемые человеческой практикой. Юм сделал веру необходимым компонентом всякого чувственного и рационального познания и тем самым растворил ее в познании, лишил ее социально-психологической специфики.

Современный позитивизм продолжил подобную расширительную трактовку веры. Например, у «патриарха позитивизма» Бертрана Рассела (1872—1970) вера занимает одно из центральных мест в теории познания. Рассел приписывает веру даже животным, заявляет о существовании «доязыковой веры»². С его точки зрения, вера является обязательным посредником между идеей, образом и внешним миром. «...Вера,— пишет Рассел,— есть совокупность состояний организма, свя-

¹ Юм Д. Сочинения. В 2-х т. М., 1965, т. 2, с. 49.

² См.: Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957, с. 132—135.

занных между собой тем, что все они полностью или частично имеют отношение к чему-то внешнему»¹. Исходя из общей позитивистской концепции, Рассел замечает: «Вопрос, что представляет собой то, во что верят, когда организм находится в состоянии веры, оказывается обычно несколько неясным»². Таким образом, содержание веры (т. е. внешний мир) для Рассела есть нечто неясное и неопределенное. Вера же выступает как субъективно-психологическая основа человеческих действий (и даже поведения животных). Такое понимание веры, как и концепция веры у Юма, лишает ее всякой определенности с точки зрения психологической и с точки зрения ее предмета, т. е. гносеологической.

Весьма своеобразная концепция веры содержится в работах Иммануила Канта (1724—1804). В отличие от Юма он дает довольно четкую ее гносеологическую и психологическую характеристику. В своем основном труде — «Критика чистого разума» Кант рассматривает веру как особый способ признания истинности суждений. Согласно его взглядам, признание истинности суждения имеет три ступени: мнение, вера и знание. «Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется *верой*. Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть *знание*»³. В этих рассуждениях Канта цennыми, на наш

¹ Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы, с. 180.

² Там же.

³ Кант И. Сочинения. В 6-ти т. М., 1964, т. 3, с. 673.

взгляд, являются попытки отделить веру от знания, подчеркнув при этом, что вера не имеет достаточного объективного основания. Интерес представляет и стремление Канта связать веру с «практическим разумом», с поведением человека, прежде всего с его моральным поведением. Известный тезис Канта, согласно которому вера в бога и бессмертие души необходима с точки зрения принципа морального поведения человека¹, давно и справедливо подвергнут критике. Однако в рассуждениях Канта о «моральной вере» имеются, бесспорно, и рациональные моменты. Они состоят, в частности, в указании на связь, существующую между верой как определенным состоянием человеческого сознания и практическим поведением человека. Не нужно забывать и о том, что Кант отделял «моральную веру» от «церковной». «Основывающийся на Библии богослов,— писал Кант,— есть, собственно, знаток Священного писания для церковной веры, покоящейся на уставах, т. е. на законах, исходящих от воли другого. Рациональный же богослов есть знаток разума для религиозной веры, следовательно, для веры, покоящейся на внутренних законах, которые могут быть развиты из собственного разума каждого человека»². Именно религиозную, а не церковную веру считал Кант необходимой из моральных соображений, поскольку она, по его мнению, обеспечивает соблюдение нравственного императива.

В грандиозной идеалистической системе Г. В. Ф. Гегеля (1770—1831) вера рассматривается как одна из форм постижения «мирового духа».

В «Энциклопедии философских наук» Гегель вы-

¹ См.: Кант И. Сочинения, т. 4, ч. 1, с. 482.

² Там же, т. 6, с. 334.

сказал любопытные соображения о вере в широком смысле этого слова (т. е. не только о религиозной вере). Он утверждал, что «первым отношением мысли к объективности является *наивный* образ мышления, который... содержит *веру*, что посредством *размышления познается истина* и что она обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине. В этой вере мышление приступает прямо к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину. Все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере»¹. Подобную веру Гегель считает низшей, наивной формой мышления и достижения мира. Он критикует точку зрения Ф. Г. Якоби (1743—1819), который рассматривал веру как непосредственное знание, в том числе и как чувственное познание окружающего мира. «Из того, что критерием истины должно быть *непосредственное знание*, — писал Гегель, — следует... что всякое суеверие и идолопоклонство объявляется истиной...»². Вере, понимаемой лишь как сфера чувства и непосредственного знания, Гегель противопоставляет веру, оплодотворенную диалектическим мышлением и ведущую, по его мнению, к познанию «мирового духа». Гегель определяет веру «как свидетельство духа об абсолютном духе, или *уверенность в истине*»³. Будучи последовательным рационалистом, Гегель и веру пытается рассматривать в контексте рационального познания. Признавая, что вера не может существовать

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 133.

² Там же, с. 196.

³ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х т. М., 1977, т. 1, с. 372.

без чувства, он в то же время отнюдь не сводил веру только к эмоциональному отношению, ибо «вера — это тоже знание, только в своеобразной форме»¹. По его мнению, «вера выражает проникновенность достоверной убежденности... но эта проникновенность... непосредственно содержит в себе и самую абстрактную углубленность, то есть само мышление; если мышление противоречит вере — это мучительное раздвоение в глубинах духа»². Он утверждал, что, «с одной стороны, откровение, вера, позитивная религия, а с другой стороны, разум, мышление вообще отнюдь не обязаны пребывать в противоречии друг с другом...»³.

Поскольку у Гегеля вера, в том числе и религиозная, включена в общий процесс исторического познания «абсолютного духа», для него первостепенное значение в сфере веры приобретает ее предмет, ее содержание. «...Вера, отбрасывающая познание как таковое,— писал Гегель,— движется в сторону бессодержательности...»⁴

Представляет также интерес различие Гегелем двух понятий, характеризующих акт веры: достоверности и истинности. «В достоверности самый нерв веры, но здесь мы встречаемся еще с одним различием: мы отличаем от достоверности истину. Мы все хорошо знаем, что люди достоверно знали и знают многое, но это еще не делается истинным»⁵.

В идеалистической философии XIX—XX вв. существовало влиятельное течение, в рамках которого веру трактовали с противоположных Гегелю позиций — с по-

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х т., т. 2, с. 305.

² Там же, с 339.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 353.

⁵ Там же, с. 356.

зиций крайнего иррационализма. Так, например, общеизвестный предтеча современного экзистенциализма Сёрен Кьеркегор (1813—1855) резко выступает против рационализма Гегеля, против понимания истины как объективного содержания мышления. Для него «истина» лежит в сфере субъективной. «Это — истина для меня, идея, за которую я могу жить и умереть»¹. Соответственно религиозная вера резко противопоставляется мышлению и познанию вообще. «Христианство не является делом познания», — утверждает Кьеркегор. Он считает, что вера не терпит доказательств, она должна рассматривать их как своего врага. «Вера не есть знание, а акт свободы, выражение воли». «Вера не умозаключение, а решение, исключающее всякие сомнения»². Таким образом, Кьеркегор сводил религиозную веру к эмоционально-волевым компонентам субъективного сознания, противопоставляя ее как разуму, так и объективному познанию вообще.

На подобных же позициях крайнего иррационализма и субъективизма стоял русский религиозный философ Лев Шестов (1866—1938). «Можно, конечно, доказывать бытие божие разумными доводами, — писал Шестов. — Но от них, как от известного рода похвал, не поздоровится... Бог доказанный, какими бы предикатами — и всемогущества, и всеведения, и всеобщности — ни наделял его разум, уже был бы богом по милости разума»³. Рациональным средствам обоснования религии Шестов противопоставляет иррациональную, следующую веру, основанную на божественном откровении. По его мнению, фетишизм дикаря или вера в знахаря не

¹ The Journals of Soren Kierkegaard. Oxford, 1938, p. 15.

² Быховский Б. Э. Кьеркегор. М., 1972, с. 108, 112, 124.

³ Шестов Л. Власть ключей. Берлин, 1923, с. 14—15.

имеют ничего общего с подлинной религиозной верой. Эта подлинная вера зиждется на «прорыве» человеческой субъективности в сферу «божественной тайны», недоступной рассудку. Упоминая об известном тезисе, приписываемом Тертуллиану,— «верю, потому что абсурдно», Шестов замечает: «Человечеству, помешавшемуся на идее разумного понимания, следовало бы ежедневно, вставши от сна, повторять эти слова Тертуллиана»¹.

В зарубежной психологии религии проблеме веры посвящено огромное количество книг и статей. Для наших целей представляется уместным остановиться, во-первых, на освещении западными психологами вопроса о соотношении нерелигиозной и религиозной веры и, во-вторых, вопроса о психологической природе веры.

В решении первой проблемы в зарубежной психологии религии наблюдаются две противоположные тенденции. Теологически ориентированные психологи стремятся всячески отделить религиозную веру от нерелигиозной, подчеркнуть принципиальное различие между ними. Так, западногерманский психолог В. Трилльхааз указывает, что религиозная вера «есть подарок божий», что ее источником является бог, а не человек². Поэтому он резко отделяет ее от веры «в обыденном смысле», которая целиком определяется человеком³.

Подробно обосновывает специфику религиозной веры ирландский психолог католической ориентации Е. О'Догерти. Он возражает против термина «религиозный опыт», широко распространенного в западной психологии. С его точки зрения, человеческий опыт, в

¹ Шестов Л. Власть ключей, с. 108.

² Trillhaas W. Grundzüge der Religionspsychologie. München, 1946, S. 29.

³ Ibid., S. 31—33.

том числе и субъективно-психологический, имеет дело только с пространственно-временными, т. е. естественными, объектами. Религиозная же вера направлена на объекты сверхъестественные, находящиеся вне пространства и времени и недоступные для человеческого опыта. Религиозная вера есть свободный выбор личностью определенного взгляда на мир, определенного мировоззрения. Она представляет собой не результат познавательной деятельности человека, а ее предпосылку, ее исходный пункт, источником которого является «божественная благодать»¹.

Представители противоположной тенденции, гораздо более широко распространенной в среде западных психологов, пытаются вообще снять либо игнорировать отличие религиозной веры от нерелигиозной. Американский психолог Дж. Пратт в работе, опубликованной в 1907 г., писал, что «веру можно кратко определить как ментальную (умственную.—Д. У.) установку, утверждающую реальность данного объекта»². При этом понятие веры трактовалось Праттом весьма широко и включало различные виды нерелигиозной веры. Его коллега П. Джонсон рассматривает веру как всеобщее достояние всех людей, включая и атеистов. «Существует естественная тенденция верить,— пишет он.— Каждый человек — верующий. Не все верят в одно и то же, но каждый верит во что-нибудь»³. Г. Оллпорт различает два слова, используемых в английском языке для обозначения веры: *belief* и *faith*. Если *belief* употребляется им в широком смысле и включает наряду с определенным типом религиозной веры и «веру в образование, в гражданские права, в Организацию Объединенных Наций

¹ O'Doherty E. Religion and Psychology. N.Y., 1978, p. 57—76.

² Readings in the Psychology of Religion, p. 185.

³ Johnson P. Psychology of Religion, p. 167.

ций», то *faith* рассматривается Оллпортом как «высшая ступень веры», вызывающая более глубокие чувства и накладывающая отпечаток на всю жизнь личности. *Faith* — интегральное понятие, которое оценивается Оллпортом весьма позитивно, оно предполагает прежде всего религиозную веру¹. Последователи ортодоксального психоанализа М. Остон и Б. А. Шарфстейн заявляют в своей книге, что «вера для людей столь же необходима, как еда». По их мнению, «все люди нуждаются в вере и бесполезно думать, будто кто-либо из нас сможет быть счастливым, будучи скептиком»².

Социальный смысл подобных взглядов очевиден. Растворяя религиозную веру в «вере вообще», игнорируя принципиальные различия между религиозной и нерелигиозной верой, западные психологи тем самым объективно (независимо от их субъективных побуждений) стирают грань между научным и религиозным мировоззрением.

В рамках немарксистской психологии религии велись многочисленные попытки охарактеризовать веру с точки зрения составляющих ее психических компонентов и ее места в психической жизни личности.

У. Джемс в своей ранней работе «Воля к вере» (1896) подчеркивал, что вера подразумевает «уверенность в том, что с теоретической точки зрения еще может возбуждать сомнения, а так как мерилом веры служит готовность к действию, то можно сказать, что вера — это готовность действовать ради цели, удачное достижение которой не гарантировано нам вперед»³. Таким образом, Джемс выделял роль воли как важней-

¹ Allport G. The Individual and his Religion, p. 122—124.

² Ostow M., Scharfstein B. A. The Need to Believe, p. 155.

³ Джемс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. Спб., 1904, с. 103.

шего компонента веры. Ряд других философов и психологов полагали, что основу веры составляют человеческие чувства. Например, датский философ и психолог Г. Геффдинг (1842—1931) писал: «...чувство... составляет самую существенную особенность всех религий... По сравнению с ним все представления являются подчиненными и обусловленными»¹. Близкой точки зрения придерживался и Г. Оллпорт. По его мнению, в основе веры лежит уверенность, которую человек испытывает «в отношении реальности объекта чувства». «Любые позитивные чувства неизбежно влекут за собой определенную степень веры»².

В то же время некоторые психологи справедливо указывают, что вера представляет собой весьма сложное психическое образование, в котором определенную роль играют все психические процессы, включая воображение, чувства и волю. Например, американский психолог Джемс Леуба считал, что вера, в том числе и религиозная, включает как уверенность в истинности определенных суждений или взглядов (что предполагает деятельность мышления), так и чувства, потребности личности, волю к их реализации³. Некоторые американские психологи пытались классифицировать виды веры. Дж. Пратт выделял три ее вида: наивную доверчивость, интеллектуальную и эмоциональную веру. Первая свойственна, по его мнению, детям, которые руководствуются принципом: «существовать — значит быть воспринимаемым», и поэтому не всегда могут отделить реальные объекты от воображаемых. Второй вид возможен лишь при наличии сомнения и требует определенных доказательств. Третий — вера, имеющая своим

¹ Геффдинг Г. Философия религии. Спб., 1912, с. 104.

² Allport G. The Individual and his Religion, p. 99.

³ Readings in the Psychology of Religion, p. 196.

источником жизненные потребности и глубокие чувства, нередко создающие иллюзию реальности объектов, в действительности не существующих¹. У. Кларк, также пытающийся определить типы религиозной веры, выделяет четыре ее уровня: 1) элементарный буквализм, предполагающий принятие на веру всего «священного текста», навязываемого людям, 2) интеллектуальное постижение, которое включает лишь работу мышления, 3) подтверждение веры через поведение, включающее так называемые «добрые дела», 4) высший уровень веры, предполагающий целостную интеграцию всех предшествующих². Кларк, как и Оллпорт, именно этот «высший» уровень веры обозначает термином *faith*.

НЕРЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА

В советской литературе бытует две точки зрения на природу веры. Одни авторы (их меньшинство) считают, что вера вообще и религиозная вера — идентичные понятия и что вера — исключительное достояние религии. Так, К. К. Платонов пишет: «Я считаю, что «вера вообще» и религиозная вера — это одно и то же чувство». И далее: «Веру можно определить как чувство, являющееся обязательным компонентом структуры религиозного сознания, создающее иллюзию познания и реальности того, что создано фантазией с участием этого же чувства»³. В «Философском энциклопедическом словаре» (М., 1983) термин «вера» трактуется только в контексте его религиозного содержания.

Большинство советских авторов считают, что вера присутствует не только в религии. Наряду с религиоз-

¹ Readings in the Psychology of Religion, p. 186—190.

² Clark W. The Psychology of Religion, p. 239.

³ Платонов К. К. Психология религии, с. 94.

ной верой они исследуют и веру нерелигиозную¹. При этом в различных публикациях содержится далеко не однозначная характеристика нерелигиозной веры, что связано как с теоретическими взглядами разных авторов, так и с тем углом зрения, под которым рассматривается вера в той или иной статье или книге. Мы разделяем точку зрения о существовании нерелигиозной веры и в дальнейшем изложении постараемся ее обосновать и разъяснить.

Сама специфика веры как особого явления не может быть понята, если отбросить гносеологический и социологический подходы к ней и ограничиться чисто психологической ее характеристикой. Поэтому, говоря об особенностях веры, представляется целесообразным начать с вопроса о предмете веры, т. е. о ее содержании, о том, на что она направлена².

В этом плане сразу же обнаруживается существенное различие между верой и знанием. Знание — это нечто, имеющее объективное содержание, нечто безусловное, проверенное, доказанное как развитием науки.

¹ См.: Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971; Букин В. Р., Ерунов Б. А. На грани веры и неверия. Л., 1974; Евстифеева Е. А. К анализу феномена веры.— Философские науки. 1984, № 6; Иванов И. Г. Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания. М., 1969; Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966, и др.

² Мы разделяем точку зрения Ю. Ф. Борункова, различающего понятия «объект веры» и «предмет веры». Всякая вера имеет свой предмет, но предмет веры далеко не всегда совпадает с реально существующими объектами. Предметом веры часто становятся не явления окружающей действительности, а человеческие представления, понятия, образы, гипотезы и т. п., которые хотя и имеют своей реальной почвой объективный мир, но не всегда отражают его адекватно (см.: Борунков Ю. Ф. О понятии «религиозная вера».— Вопросы научного атеизма. Вып. 11. М., 1971, с. 45—46).

так и практикой, понимаемой как вся совокупность материально-производственной и социальной деятельности людей. Конечно, на каждом этапе развития знания неизбежно присутствует элемент относительности, определяемый исторически достигнутым уровнем человеческой практики и познания. Однако знание постольку остается знанием, поскольку оно содержит объективное содержание, не зависящее от человека и от человечества. Как справедливо замечено, никто не скажет: «Я верю, что дважды два — четыре». Люди говорят: «Я знаю, что дважды два — четыре». И это относится к любому положению или высказыванию, вполне доказанному и не подвергаемому в общественном сознании данной эпохи какому-либо сомнению.

Предмет веры обладает своей спецификой. Когда речь идет о нерелигиозной вере, то ее предметом будет либо утверждение (гипотеза, концепция и т. п.) не вполне доказанное, гипотетическое, либо явление или процесс, которые относятся к будущему. Когда в обыденной жизни кто-либо говорит: «Я верю этому человеку», то подразумевается, что утверждающий на основе жизненного опыта пришел к выводу о честности того человека, о котором идет речь. Однако эта субъективная вера нуждается в дальнейшем в объективном подтверждении: человек должен своим поведением доказать справедливость этой веры. Ученый может сказать: «Я верю в истинность данной гипотезы», однако для того, чтобы истинность его гипотезы стала общепризнанной, необходимы научные, теоретические доказательства и факты, ее подтверждающие. Советские люди говорят: «Мы верим в возможность сохранения мира и предотвращения атомной катастрофы». Эта вера основана на трезвом анализе положения в мире, на учете коренных интересов и возможностей масс трудящихся,

участвующих в борьбе за мир. Однако вера в возможность сохранения мира не исключает, а предполагает признание реальной опасности ядерной войны. Эта вера побуждает массы к активным действиям по обузданию тех кругов мирового империализма, которые являются главным источником военной угрозы.

Говоря о соотношении нерелигиозной веры и знания, следует, таким образом, учитывать, что с точки зрения предмета и содержания эти понятия отличаются друг от друга. В то же время необходимо подчеркнуть, что нерелигиозная вера не противостоит принципиально знанию как его антипод. Будучи включена в общую систему человеческого познания и практики, нерелигиозная вера проверяется теоретически и практически. В ходе такой проверки она либо подтверждается — и, таким образом, ее содержание превращается в знание, — либо отбрасывается, опровергается.

История человеческого познания дает немало примеров подобного рода. В XVIII в. среди естествоиспытателей бытовала вера в существование особых носителей теплоты и горения — «теплорода» и «флогистона». В ходе дальнейшего развития науки и практики она обнаружила свою несостоятельность и была опровергнута. С другой стороны, нередко вера в истинность той или иной научной гипотезы в дальнейшем находила не только теоретическое, но и практическое подтверждение. К. Э. Циолковский глубоко верил в то, что человечество выйдет за пределы земной атмосферы и шаг за шагом завоюет космос. На наших глазах эта вера получила свое практическое подтверждение, она превращается в один из элементов современного знания.

Нерелигиозная вера проявляется и в сфере социального познания и социальной жизни. Французские

просветители, как отмечал Ф. Энгельс¹, верили в то, что уничтожение сословных привилегий и абсолютного государства, обеспечение политического равенства всех граждан приведет к созданию разумного и справедливого общества, к преодолению социальных антагонизмов. Эта вера была, однако, разрушена объективным ходом событий. Оказалось, что буржуазные свободы и политическое равенство граждан не устраниют глубоких классовых антагонизмов и классовой борьбы, что реальное буржуазное общество не уничтожило социального неравенства, нищеты и бедствий народных масс.

Опровержение нерелигиозной веры не следует понимать метафизически, как абсолютное отбрасывание всего ее содержания. Человеческое познание развивается диалектически. Само опровержение веры в истинность научной гипотезы имеет не только негативное, но и позитивное значение для науки, поскольку оно более четко определяет направления дальнейшего поиска. К тому же нерелигиозная вера зачастую содержит в себе не только ложное содержание, но и определенные крупицы истины, которые впоследствии используются уже в иной связи, в иной системе понятий и представлений. К примеру, вера просветителей XVIII в. в исторический прогресс, основой которого, по их мнению, является прогресс знаний и распространение просвещения, была верой утопической. Однако в ней содержалось и нечто рациональное, поскольку подчеркивалась мысль о закономерном и поступательном развитии общества, что в дальнейшем было использовано марксизмом, впервые обосновавшим эту идею научно.

Итак, нерелигиозная вера, хотя и отличается от зна-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 16—19.

ния с гносеологической точки зрения, также включена в общий процесс развития человеческого познания и практики. В ряде случаев она играет роль потенциального резервуара знания, причем в дальнейшем проходит теоретическую и практическую проверку. Как таковая, нерелигиозная вера является поэтому необходимым элементом общественного и индивидуального сознания, стимулируя и интенсифицируя поиски истины. Опираясь, как правило, на научные знания, она в то же время выступает особым, личностно заинтересованным отношением субъекта к выводам, которые носят гипотетический характер либо относятся к будущему. В этом случае нерелигиозная вера близка к понятию «убеждения личности», о чем подробнее будет сказано ниже.

Гносеологические особенности нерелигиозной веры тесно связаны с ее психологической спецификой. Всякая вера представляет собой социально-психологическое явление, ибо она характеризуется как участвующими в ней психологическими процессами, так и особым отношением субъекта веры к ее предмету, отношением, реализующимся не только в сознании, но и в поведении.

Как справедливо отмечает Ю. Ф. Борунков¹, вера возникает у человека, если он заинтересован в ее предмете, который вызывает в нем активную эмоциональную и оценочную реакцию. Если та или иная идея, гипотеза, образ и т. п. не вызывает у человека активного интереса, то феномен веры будет отсутствовать. В этом также проявляется отличие веры от знания. Само по себе знание объективно, оно существует независимо от эмоций людей или их личностных ориентаций. Знать можно многое, что совершенно не затрагивает интерес-

¹ См.: Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания, с. 160.

сов личности, не вызывает у нее эмоциональной или оценочной реакции. Верить же можно лишь в то, что, как говорят, близко не только уму, но и сердцу, что вызывает активное личностное отношение.

Отсюда вытекают некоторые общие для всякой веры, как нерелигиозной, так и религиозной, психологические ее особенности. Во-первых, важную — а в некоторых случаях и доминирующую — роль в том личностном отношении, которое мы именуем верой, играют чувства человека. Поскольку предмет веры вызывает заинтересованное отношение человека, оно реализуется прежде всего в эмоциональной сфере, вызывая те или иные чувства и переживания. Диапазон этих переживаний может быть весьма различным как по содержанию, так и по интенсивности, однако вне эмоционального отношения вера невозможна.

Во-вторых, вера невозможна вне личностной оценки предмета веры. В этой связи некоторые авторы выделяют «аксиологический» аспект веры¹. Эта оценка чаще всего бывает позитивной. Человек верит в то, что соответствует его идеалам, принимаемой им системе ценностей, что приносит ему субъективное моральное удовлетворение. При этом сама вера играет определенную роль в формировании его идеалов и ценностных ориентаций. Не исключено, что вера (особенно религиозная) присутствует и при наличии резко отрицательной оценки какого-либо явления, образа и т. п. Вспомним хотя бы о вере в «черную магию», колдовство, в дьявола. Однако какова бы ни была оценка предметов веры, она обязательно в ней присутствует и накладывает определенный отпечаток на ее содержание.

¹ См., например: Евстифеева Е. А. К анализу феномена веры.—Философские науки, 1984, № 6, с. 75—76.

В-третьих, вера предполагает активное личностное отношение к своему предмету, которое захватывает волевые процессы и проявляется в той или иной степени в поведении человека. Здесь опять-таки уместно сравнить веру со знанием. Знание может содержать в себе компоненты, которые не влияют на поведение личности, хотя и усвоены ею. В знаниях того или иного человека всегда имеется «нейтральная» (с точки зрения его интересов) информация. Естественно, что такая информация не будет влиять на поведение человека. Иное дело — вера. Личностное, заинтересованное, эмоциональное и оценочное отношение человека к предмету его веры всегда влияет на его поведение. Конечно, степень этого влияния, а также его социальная направленность могут существенно меняться и варьироваться, но сам факт реализации веры через волю и ее влияние на поведение человека не вызывает сомнения.

Как уже отмечалось, все перечисленные особенности характерны для любой веры, как религиозной, так и нерелигиозной. Однако исследование психологического аспекта нерелигиозной веры обнаруживает черты и особенности, отделяющие ее от веры религиозной. Речь прежде всего идет о соотношении нерелигиозной веры с мышлением, знанием и наукой. Нерелигиозная вера, включенная в общий процесс человеческого познания и практики, опирается либо на эмпирические знания человека, когда речь идет о вере в обыденном, житейском смысле слова, либо на научные знания, научные гипотезы и т. п., либо на обобщенный опыт социального развития, когда речь идет о решении социальных проблем, затрагивающих будущее. Во всех этих случаях нерелигиозная вера опирается на знания, а не противостоит им. В психологическом плане это означает, в частности, что нерелигиозная вера далеко не всегда

отвергает сомнения, нередко она и предполагает их. В ряде случаев нерелигиозная вера не боится сомнений, более того, она является результатом преодоленных сомнений. Это означает, что нерелигиозная вера не отвергает рациональные аргументы, логические, теоретические и фактические доказательства. В отличие от веры религиозной ее фундаментом является как теоретическая, рационально-логическая, так и фактическая обоснованность тех положений, выводов, представлений, которые составляют ее предмет¹.

Нерелигиозная вера, как правило, не противостоит убеждениям личности. К примеру, вера ученого-испытателя в истинность его гипотезы. Если речь идет о подлинном ученом, заинтересованном в объективном знании, то его вера в ту или иную гипотезу зиждется на уже доказанных научных положениях, на экспериментально добытых фактах. Сомнение, рациональная критика этой гипотезы будут для такого ученого не помехой, а необходимой базой его дальнейшей деятельности. Здесь вера основана на научных убеждениях. То же можно сказать и о вере в социальные цели и идеалы, вытекающие из марксистско-ленинского учения об обществе. Разве вера большевиков в неизбежность победы революции в России не основывалась на научном исследовании объективных противоречий социальной жизни предреволюционного периода? Такая вера была одним из компонентов научных убеждений революционеров-марксистов.

¹ Здесь надо сделать важную оговорку. В истории человечества есть примеры и «наивной» нерелигиозной веры, которая не «утруждала» себя сомнениями и доказательствами, опираясь на силу традиции или на узаконенный авторитет социального института или отдельной личности. Однако подобный «низший» вид нерелигиозной веры в современную эпоху для нее нетипичен.

В этой связи представляются не вполне корректными некоторые формулировки из интересной в целом статьи А. А. Старченко, посвященной анализу категории «убеждение». А. А. Старченко делит убеждения на стихийные и сознательно формируемые. Первые, по его мнению, формируются на основе веры, вторые — на основе знания. Можно согласиться с А. А. Старченко в том, что существуют убеждения, в формировании которых главную роль играют традиции, авторитет личности или социального института, «когда определенные идеи принимаются без рационально-критического их обоснования, проверки и объяснения»¹, т. е. на основе веры. Но нельзя согласиться с тем, что сознательно формируемые убеждения опираются только на знания и исключают всякую веру. Вера может присутствовать и в научных убеждениях личности, поскольку эта личность обладает стремлением к целям и идеалам, определяемым совокупностью ее убеждений, ее мировоззрением. Другое дело, что основой научных убеждений личности всегда являются знания, что вера опирается на них и не является главным компонентом убеждений.

Всякая вера реализуется в социальном поведении личности. Некоторые авторы утверждают даже, что вера выступает в качестве необходимого промежуточного звена между знанием и практическими действиями людей². Такая формулировка представляется неудачной, ибо она преувеличивает роль нерелигиозной веры в человеческой деятельности. Разве практическая реализация знаний невозможна без веры? Думается, что большая часть человеческих знаний, как эмпирических,

¹ Старченко А. А. Анализ категории «убеждение». — Философские науки, 1979, № 5, с. 19.

² См.: Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966, с. 248.

так и научных, реализуется без участия веры, понимаемой как особое эмоционально-оценочное отношение личности к определенным предметам. Расширительное понимание веры, по сути дела, растворяет ее в чувственном и рациональном познании и поэтому малоплодотворно.

Вопрос о практической реализации веры представляет для социального психолога и социолога первостепенный интерес, поскольку он тесно связан с местом веры в общественном сознании и ее социальной ролью. Во многих общественных движениях прошлого вера, как религиозная, так и нерелигиозная, играла главную мотивирующую роль. Причем ее воздействие на развитие общества могло быть самым различным, как прогрессивным, так и реакционным. Если ограничиться пока нерелигиозной верой, то можно привести немало исторических примеров, когда она была проявлением темноты народных масс, их забитости, следования отжившей традиции и т. п. Вспомним, к примеру, о вере русских крестьян в «царя-батюшку», который якобы желает им добра и спасет от произвола помещиков и чиновников. Известно, какую реакционную роль играла эта вера, как она мешала развертыванию массового революционного движения в России. Но не следует забывать и о вере, связанной с революцией, например о вере в неизбежность победы социализма в нашей стране, вере, игравшей немаловажную роль в стимулировании революционного и трудового энтузиазма масс советского народа. А разве твердая вера в неизбежность победы над фашистскими захватчиками в Великой Отечественной войне не явилась одним из важных социальных факторов, обеспечивших победу?

Социологический анализ нерелигиозной веры показывает, что ее воздействие на общество определялось

прежде всего содержанием, предметом веры. Если предмет веры навязывался идеологией реакционных классов, если он зиждался на темноте и невежестве народа, если желаемое выдавалось за действительное,— такая вера мешала социальному прогрессу. Если же предмет веры определялся интересами, целями и идеалами передовых классов, если он соответствовал объективному ходу общественного развития, то вера способствовала прогрессивному решению назревших общественных задач. Здесь очевидна связь между гносеологическим и социологическим аспектами анализа веры.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ

Выявление особенностей религиозной веры следует начать с ее гносеологической характеристики. Как известно, главным признаком религиозного сознания является вера в сверхъестественное. Сверхъестественное, согласно религиозному вероучению, есть нечто, не подчиняющееся законам окружающего нас материального мира, лежащее «по ту сторону» чувственно воспринимаемых объектов. Следует, правда, учитывать, что дуализм естественного и сверхъестественного, резкое противопоставление последнего реальным, чувственно воспринимаемым объектам характерны главным образом для «теистических» религий, т. е. религий, в основе которых лежит почитание богов или бога. Для ранних форм религии, к которым относятся магия, фетишизм, тотемизм, была характерна вера либо в сверхъестественные свойства материальных предметов (фетишизм), либо в сверхъестественные связи между материальными предметами (магия, тотемизм). В них противопоставление естественного сверхъестественному существова-

вало лишь в потенции, в зародыше. В ходе дальнейшей эволюции религии сверхъестественное все больше обособляется от естественного, оно мыслится уже как особая духовная сущность, которая не только противостоит материальной природе как более высокая форма бытия, но и управляет ею. Таковы все анимистические и теистические религии.

С позиций материалистического мировоззрения идеи и образы сверхъестественного представляют собой фантастическое отражение в головах людей тех реальных сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни. Иначе говоря, сами по себе сверхъестественные силы и сущности объективно не существуют, они являются иллюзорными объектами, созданными человеческим воображением. Однако для религиозного человека эти иллюзорные объекты реальны, ибо он верит в их существование.

Специфика предмета религиозной веры, как чего-то сверхъестественного, находящегося «по ту сторону» чувственно постигаемого мира, накладывает свой отпечаток и на место религиозной веры в системе индивидуального и общественного сознания, на ее соотношение с человеческим познанием и практикой. Поскольку предметом религиозной веры является нечто, не включенное, по убеждениям религиозных людей, в общую цепь причинных связей и естественных закономерностей, нечто «трансцендентное», постольку религиозная вера, согласно учению церкви, не подлежит эмпирической проверке, не включена в общую систему человеческого познания и практики. Религиозный человек верит в исключительный, непохожий на все существующее облик сверхъестественных сил или существ. Эта его вера питается официальными доктринациями церкви. Так, с точки зрения православной церкви, «бог есть неведомая, не-

доступная, непостижимая, неизреченная тайна... Всякая попытка изложить эту тайну в обычных человеческих понятиях, измерить неизмеримую пучину божества безнадежна»¹.

Религиозный человек не применяет к сверхъестественному обычные критерии эмпирической достоверности. Боги, духи и иные сверхъестественные существа, по его убеждению, в принципе не могут быть восприняты человеческими органами чувств, если они не примут «телесной», материальной оболочки, не станут перед людьми в «видимом», доступном чувственному созерцанию облике. Согласно христианскому вероучению Христос был именно таким богом, явившимся людям в человеческом облике. Если же бог или иная сверхъестественная сила пребывает в своем постоянном, трансцендентном мире, то, как уверяют богословы, обычные критерии проверки человеческих представлений и гипотез к ним неприменимы.

Уже упоминавшийся ирландский психолог О'Догерти считает, что если бы религиозная вера опиралась на очевидные и неопровергимые аргументы, если бы она была доступна научной проверке, то она была бы излишней. «Истины» веры он противопоставляет истинам знания, подчеркивая, что они «в принципе недоступны верификации, т. е. проверке².

Исходя из этой гносеологической характеристики религиозной веры, можно выделить и особенности ее соотношения со знанием.

Если нерелигиозная вера отличается от знания, но не противостоит ему как нечто принципиально несовместимое, то религиозная вера по своей природе всег-

¹ Журнал Московской патриархии, 1959, № 1, с. 48.

² O'Doherty E. Religion and Psychology, p. 70—71.

да несовместима со знанием. Фактически это признают и богословы, заявляя, что постичь божественную сущность можно лишь с помощью веры, а не знания. В христианском богословии, как православном, так и католическом, рациональные аргументы, доказывающие бытие бога, никогда не считались главным путем приближения к нему. «Никакое, даже самое безошибочное, доказательство истины не может заменить живого переживания, интуиции веры,— пишут православные богословы.— Вера не доказывает себя, а показывает»¹. И далее: «Вера сама по себе есть психологический акт, а не формула... Вера христианская прежде всего есть переживание. Аргументация веры есть нечто внешнее, от чего сама вера не зависит»².

Один из православных иерархов указывал в свое время, что если какой-либо догмат вероучения кажется христианину слишком понятным, то это значит, что он «подменен» и «берется не во всей его божественной глубине»³.

Характерны и суждения некоторых современных философов-идеалистов. Так, западногерманский философ Г. Хеннеман откровенно признает, что религиозная вера не может быть обоснована логически, ибо она не является интеллектуальным актом, для которого логика обязательна. всякая рефлексия, всякое рациональное размышление и сомнение противопоказаны религиозной вере, ибо она теряет из-за них «свою непосредственность и здоровую наивность». В конечном счете Хеннеман приходит к выводу, что только «сама вера является единственным доказательством ее истинности»,

¹ Журнал Московской патриархии, 1962, № 4, с. 57.

² Там же, 1963, № 10, с. 64.

³ Там же, 1956, № 6, с. 46

что «только верующий знает, что собой представляет его вера»¹.

Из всего этого можно сделать вывод, что в религиозной вере разум человека играет третьестепенную, подчиненную роль. Церковь принимает его лишь как средство сформулировать догмат (ибо догмат не может быть сформулирован вне рациональных форм — понятий и суждений). Уже упоминавшийся выше тезис: «Верю, потому что абсурдно» — не является для религиозного сознания случайным, а выражает некоторые его общие и характерные особенности.

Эти особенности проявляются и на уровне обыденного сознания рядовых верующих. Советский исследователь А. И. Клибанов приводит высказывание одного из баптистов: «Если бы в Библии было написано, что Иона проглотил кита, то я не допустил бы сомнения, так как для господа нет ничего невозможного. А если что и встречается непонятного, то я не обвиняю ни бога, ни Библию, но говорю, что я несовершен и несовершенны мои познания... При исследовании священного писания необходима детская вера — доверие всему, что сказал господь в слове своем»².

Эти особенности трактовки сверхъестественного предмета веры и самой веры объясняют в известной мере тот факт, что в сознании религиозных людей на протяжении длительного времени могут совмещаться религиозные верования и научные представления. Нередко кажется странным, как противоречащие друг другу с точки зрения содержания идеи и представления могут «существовать» в сознании одной и той же личности.

¹ Henneman G. Zur Phänomenologie des Glaubens.— Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte, 1971, Heft 1/2, S. 18—19.

² Цит. по: Молодежь и атеизм. М., 1971, с. 69.

Чтобы это понять, следует учитывать, что религиозные доктрины верующими как бы исключаются из сферы обычных представлений, подлежащих практической и теоретической проверке.

Американские психологи Д. Сноу и Р. Махалек в своей статье, посвященной проблеме устойчивости нетрадиционных культов в США, пытаются вычленить некоторые особенности этих верований, которые обеспечивают, по их мнению, слабую «чувствительность» их приверженцев к фактам, опровергающим их веру. Существенную роль в этом играют две черты нетрадиционных верований: во-первых, недостаточная теоретическая согласованность отдельных положений и докторов, что делает их менее уязвимыми логически, и, во-вторых, их слабая соотнесенность с эмпирическими данными¹. Думается, что эти особенности относятся не только к нетрадиционным, но в той или иной степени — ко всем религиозным верованиям вообще.

В зарубежной психологии религии давно зафиксирован и активно обсуждается факт устойчивости религиозной веры. Речь идет о том, что верования многих религиозных людей способны сохраняться даже в том случае, если жизненная практика доставляет информацию, противоречащую их верованиям. Анализируя эту проблему, большинство социальных психологов на Западе опирается на теорию «когнитивного диссонанса», разработанную американским психологом Л. Фестингером. С точки зрения концепции Фестингера, существование в сознании человека двух или нескольких идей, образов или представлений, которые не соответствуют

¹ Snow D., Machalek R. The Fragility of Unconventional Beliefs.—Journal for the Scientific Study of Religion, 1982, March, p. 15—25.

друг другу, вступают в противоречие между собой, ведет к психологическому дискомфорту. Человек, у которого возник «когнитивный диссонанс», стремится уменьшить или преодолеть его тем или иным путем. Пути преодоления диссонанса могут быть самыми различными: от изменения поведения в соответствии с новой информацией до игнорирования ее и психологической «защиты» от нее многообразными способами¹.

Анализируя феномен «когнитивного диссонанса», Фестингер уделил внимание и проблеме устойчивости религиозной веры. По его мнению, которое разделяется многими американскими психологами-религиоведами, религиозные верования обладают значительной способностью к сопротивлению противоречащей им информации. В одной из работ, написанной им вместе со своими сотрудниками, Фестингер объясняет устойчивость религиозных верований тремя основными факторами: во-первых, значением этих верований в жизни личности и в системе ее ценностных ориентаций; во-вторых, тем обстоятельством, что верующие неоднократно демонстрировали публично свою приверженность тем или иным религиозным верованиям, и поэтому отказ от них означал бы, с их точки зрения, подрыв их социального престижа; в-третьих, социальным давлением на каждого верующего членов той религиозной группы, в которую он входит.

В книге приводятся примеры из жизни религиозных сект и движений США, которые действительно показывают устойчивость религиозных верований даже в условиях, когда жизнь опровергала те или иные пророчества лидера секты. К примеру, в центре проповеди

¹ См.: *Фестингер Л.* Введение в теорию диссонанса.— Современная зарубежная социальная психология. М., 1984, с. 97—110.

основателя движения адвентистов в США У. Миллера было предсказание о неизбежном конце мира в 1843 г. Несмотря на то что его предсказание не сбылось, секта адвентистов не исчезла, а продолжает существовать и действовать до настоящего времени.

Эти мысли Фестингера развивают американские психологи Д. Бэтсон и Л. Вентис. Устойчивость религиозных верований, считают они, и их способность сохраняться, несмотря на очевидные факты, им противоречащие, зиждется на некоторых психологических особенностях религиозных людей. У членов ряда религиозных сект и культов, полагают они, присутствует сознание их «избранности» к спасению, что укрепляет их чувства превосходства над иными людьми и служит барьером для принятия любой информации, противоречащей их верованиям. Большую роль в сохранении и укреплении веры играет и социальная поддержка их взглядов со стороны членов религиозной общины, к которой они принадлежат. Многие религиозные общины и культуры добиваются с помощью постоянной идеологической и психологической «обработки» своих приверженцев полной утраты ими какой-либо духовной самостоятельности, слепого подчинения лидеру этой секты.

Ссылаясь на трагедию массового самоубийства членов секты «Народный храм» в Гайане, авторы пишут: «Приверженность этим верованиям и авторитету Джонсса (лидера секты.—Д. У.) не пришла быстро. Если бы Джонс предложил такой способ поведения (массовое самоубийство.—Д. У.) в первое время существования секты в Калифорнии, он был бы, по всей вероятности, отвергнут. Мы предполагаем, что слепое повиновение было достигнуто долгим, постепенным процессом возрастающей интенсификации верований и поведения, основанным на росте сознания избранности членов сек-

ты, публичной демонстрации их верований и интенсивной социальной поддержке»¹.

Думается, что соображения американских психологов, в том числе и Фестингера, о причинах устойчивости религиозных верований заслуживают внимания. Таким образом, наряду с некоторыми гносеологическими особенностями предмета религиозной веры, порождающими тезис богословов о неверифицируемости последней, значительную роль в ее сохранении, особенно в замкнутых религиозных общинах, играют отмеченные выше социально-психологические факторы.

Какие психические процессы играют доминирующую роль в религиозной вере? Прежде всего воображение. Глубокая религиозная вера предполагает существование в сознании человека представлений о сверхъестественных существах (в христианстве, например, Иисуса Христа, Богоматери, святых, ангелов и т. п.) и их ярких образов, способных вызвать к себе эмоциональное и заинтересованное отношение. Эти образы и представления носят иллюзорный характер, им не соответствуют реальные объекты. Но они возникают не на пустом месте. Почвой для их формирования в индивидуальном сознании являются, во-первых, религиозные мифы, где повествуется о «действиях» богов или иных сверхъестественных существ, и, во-вторых, культовые художественные изображения (например, иконы и фрески), в которых сверхъестественные образы воплощены в чувственно-наглядной форме.

На базе этого религиозно-художественного материала и формируются религиозные представления верующих. Таким образом, индивидуальное воображение

¹ Batson D., Ventis L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective, p. 205.

отдельного верующего опирается на те образы и представления, которые пропагандируются той или иной религиозной организацией. Именно поэтому религиозные представления христианина будут отличаться от соответствующих представлений мусульманина или буддиста. Для церкви бесконтрольная деятельность воображения опасна, ибо может увести верующего в сторону от ортодоксального вероучения. Этим объясняется тот факт, что, например, католическая церковь в Западной Европе всегда с известным недоверием и опаской относилась к представителям христианского мистицизма, усматривая в них, нередко не без оснований, потенциальных еретиков.

Отмечая общность религиозных представлений у верующих одной конфессии, следует в то же время учитывать, что религиозные представления и образы у каждого субъекта веры в значительной мере индивидуализированы. На первый план в них могут выступать именно те черты, которые в наибольшей степени отвечают духовным потребностям и особенностям характера данной личности. А. М. Горький в повести «Детство», вспоминая об отношении бабушки и деда к богу, писал, что в устах бабушки бог представлял как доброе существо, одинаково близкое и людям и животным. «А дедов бог,— продолжает он,— вызывал у меня страх и неприязнь: он не любил никого, следил за всем строгим оком, он, прежде всего, искал и видел в человеке дурное, злое, греческое»¹. Индивидуализация религиозных представлений в той или иной степени неизбежна, поскольку в сферу религии каждый человек проецирует свои желания, потребности и ценностные ориентации.

¹ Горький М. Собрание сочинений. В 18-ти т. М., 1962, т. 9, с. 81.

Отношение субъекта религиозной веры к предмету веры может существовать лишь как эмоциональное отношение. Если религиозные образы и представления не вызывают в сознании личности интенсивных чувств и переживаний, то это верный признак угасания веры. О специфике религиозных чувств будет подробнее сказано в следующей главе. Сейчас заметим лишь, что эмоциональное отношение к предмету религиозной веры вытекает из того, что подобная вера предполагает не только реальность сверхъестественных сил или существ, но и то, что они могут повлиять на жизнь и судьбу самого верующего и его близких как в действительном, так и в «потустороннем» мире. Иначе говоря, это не только вера в то, что бог существует и что он создал мир, но и в то, что бог может покарать или вознаградить данного человека, повлиять на его судьбу при его жизни и особенно после смерти. Естественно, что подобная вера не может не вызывать в нем глубоких чувств и переживаний. Верующий вступает с иллюзорным предметом своей веры в особые отношения, которые можно назвать иллюзорно-практическими. Иллюзорны они в том смысле, что сам предмет веры реально не существует. Однако они оказывают воздействие на поведение верующего и реализуются практически в культовых действиях, которые рассматриваются им как средство повлиять на сверхъестественное, задобрить его, добиться от него прощения и спасения и т. п.

В свете подобных иллюзорно-практических отношений верующих к сверхъестественному становится яснее и та роль, которую играют в системе религиозной веры волевые процессы. Религиозная вера представляет собой не только эмоциональное, но и волевое отношение к сверхъестественному. Глубокая вера предполагает концентрацию всей психической жизни лично-

сти на религиозных образах, идеях, чувствах и переживаниях, что может быть достигнуто лишь с помощью значительных волевых усилий. Воля верующего направлена на то, чтобы неукоснительно соблюдать все предписания церкви или иной религиозной организации и тем самым обеспечить себе «спасение». Не случайно обязательными для многих новообращенных монахов и монахинь были упражнения, тренировавшие волю. Только постоянная тренировка воли, ее сосредоточение на религиозных представлениях и нормах способны подавить естественные человеческие потребности и желания, которые препятствовали монашеской аскезе. Только волевые усилия могут отвратить новообращенного от нерелигиозных интересов, приучат его контролировать свои мысли и поступки, предотвращая всякий «себлазн», особенно «себлазн» неверия.

С помощью волевых усилий регулируется поведение религиозной личности. Чем глубже и интенсивнее религиозная вера, тем большее воздействие оказывает религиозная направленность воли на все поведение данного субъекта, и в частности на его культовое поведение, на соблюдение им культовых норм и предписаний.

Конечно, и воображение, и чувства, и воля играют важную роль и в нерелигиозной вере, так что само по себе действие данных психических процессов в системе религиозной веры не выявляет ее специфики. Если речь идет о степени участия тех или иных психических процессов в религиозной вере, то, как уже отмечалось, в ней гораздо меньшую роль, чем в вере нерелигиозной, играет логическое, рациональное мышление со всеми его особенностями и атрибутами (логической непротиворечивостью, доказательностью и т. п.). Что же касается иных психических процессов, то специфика религиозной веры состоит в направленности этих процес-

сов, их предмете. Поскольку их предметом выступает сверхъестественное, они концентрируют воображение, чувства и волю личности вокруг иллюзорных объектов.

Для глубоко религиозного человека бог или иные сверхъестественные сущности нередко выступают как более важная реальность, чем окружающий мир. Общение с ними занимает важное место в жизни таких людей. Заменяя реальное общение с людьми, оно создает иллюзию взаимной близости, вызывает интенсивные чувства, ведет к эмоциональной разрядке. Бог для верующего — собеседник, утешитель, к которому можно обратиться в любую минуту жизни, он всегда доступен, всегда выслушает и утешит. Эти психологические особенности религиозной веры нельзя забывать, когда речь идет об атеистическом воспитании. К иллюзорному общению с богом человека нередко толкает дефицит общения с людьми, дефицит внимания и сочувствия к его нуждам и потребностям. И если мы хотим избавить человека от веры в бога, то очень важно не забывать о важнейших духовных потребностях людей, в том числе и о потребности в общении.

В заключение несколько слов о роли религиозной веры в жизни личности и общества. Основным методологическим ориентиром здесь служит известная формула К. Маркса о религии как «опиуме народа»¹. Подчеркивая иллюзорный характер предмета религиозной веры, указанное положение Маркса о религии выявляет важнейшую социальную функцию религиозной веры и религии в целом — функцию иллюзорного восполнения практического бессилия людей. На психологическом уровне эта функция реализуется через религиозное утешение, о котором речь пойдет в следующей главе.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 1, с. 415.

Глава четвертая

Социально-психологическая сущность религиозного утешения



Религиозное утешение может быть исследовано с разных позиций. Марксистский его анализ предполагает, в частности, выяснение тех социальных причин и условий, которые рождают потребность в нем. Для социологии религии важно изучение социальной роли религиозного утешения, тех функций, которые оно объективно выполняет в различных общественных системах.

Мы исследуем религиозное утешение в социально-психологическом плане. Иначе говоря, нас интересует, как реализуется религиозное утешение в психике верующего, а также в сознании религиозной группы. Для выяснения этой проблемы придется в первую очередь определить специфику религиозных чувств, а также исследовать особенности их динамики в процессе богослужения и индивидуальной молитвы. Речь идет о специфическом «механизме» психологической разрядки, который в литературе обычно именуется катарсисом (от греч.— очищение). Этот механизм действует не только в религиозном сознании. Задача состоит в том, чтобы выявить особенности религиозного катарсиса, которые определяют его специфическое воздействие на личность и на общество. Кроме того, мы попытаемся охарактеризовать некоторые иные психические состояния личности,

которые сами по себе не носят религиозного характера, однако, будучи включены в систему религиозной веры, приобретают особую направленность. В данной связи закономерно возникает вопрос о путях и средствах удовлетворения психологических потребностей людей в социалистическом обществе, которые сделают излишним и ненужным их обращение в поисках утешения к религии.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЧУВСТВА

Уже отмечалось, что чувства в сфере религии играют важнейшую, первостепенную роль. Но констатация этого факта недостаточна для проникновения в природу религиозных чувств, для выявления их специфики. Ведь чувства играют существенную роль не только в религии, но и в иных формах общественного сознания, например в искусстве, морали. Следовательно, наша задача — выявить специфику религиозных чувств, их отличительные особенности.

Советская психологическая наука уделила изучению эмоциональных процессов значительное внимание. В ряде работ советских психологов справедливо указывалось на необходимость вычленения в эмоциональных процессах двух аспектов: во-первых, психологического их содержания¹ и, во-вторых, их направленности, их объекта. С точки зрения психологического содержания чувства делятся на положительные (радость, любовь и т. п.) и

¹ Советский психолог П. М. Якобсон пишет: «Под содержанием следует подразумевать сущность направленности чувства, характер эмоционального отношения к объекту (принимается объект чувства или отвергается и т. д.) и особенности возникающего при этом субъективного состояния» (Якобсон П. М. Психология чувств. М., 1958, с. 208).

отрицательные (гнев, страх и т. п.). В отличие от познавательных процессов чувства не просто отражают явления и предметы окружающего мира, но выражают определенное отношение человека к этому миру. Чувства относятся к сфере психики человека, но интенсивные чувства могут вызвать существенные изменения целого ряда жизненных, в том числе и физиологических, функций организма. Эти органические изменения, как убедительно показано в работе Л. С. Выготского «Учение об эмоциях», являются не причиной тех или иных эмоциональных состояний человека (как это утверждали К. Г. Ланге и У. Джемс), а, напротив, их следствием¹.

Советские психологи отмечали, что для правильного понимания места того или иного чувства в жизни личности важно учитывать психологическое содержание чувства и его направленность, его объект. Так, С. Л. Рубинштейн писал: «Основные различия в эмоциональной сфере личности связаны с различием в содержании человеческих чувств, в том, на что, на какие объекты они направляются и какое отношение к ним человека они выражают. В чувствах человека в форме непосредственного переживания выражаются все установки человека, включая и мировоззренческие, идеологические, все его отношения к миру, и, прежде всего, к другим людям»².

Выделенные общей психологией аспекты эмоциональных процессов чрезвычайно важны для правильного понимания религиозных чувств. Смешение этих аспектов неизбежно ведет к ложному пониманию религиозных переживаний, искажает и затемняет их специфику. Это

¹ См.: Выготский Л. С. Собрание сочинений. М., 1984, т. 6, с. 91—318.

² Рубинштейн Л. С. Основы общей психологии. 2-е изд. М., 1946, с. 499.

подтверждает анализ подходов к решению проблемы религиозных чувств в немарксистской психологии религии.

Буржуазная психология религии с момента ее возникновения в 90-х годах XIX в. уделяла значительное внимание проблеме религиозных чувств. Необходимость изучения религиозных переживаний вытекала из логики научного познания и из практических потребностей религиозных организаций, стремившихся поставить психологию себе на службу. В религиоведческих работах, в том числе и в книгах ряда психологов, отчетливо проявилась тенденция к подчеркиванию роли религиозных чувств как основного источника религии. Так, датский философ и психолог Г. Геффдинг писал: «Чувство... составляет самую существенную особенность всех религий и всех религиозных точек зрения. По сравнению с ним все представления являются подчиненными и обусловленными»¹. Аналогичные идеи высказывал и У. Джемс в уже упоминавшейся работе «Многообразие религиозного опыта»: «Я действительно думаю, что чувство есть глубочайший источник религии, а философские и богословские построения являются только вторичной надстройкой, подобной переводу подлинника на чужой язык»².

Оценивая эти высказывания, следует заметить, что в них содержалось рациональное зерно, состоявшее в утверждении, что основой религии является вера отдельных личностей и что «богословские и философские построения» действительно вторичны в том смысле, что создаются религиозными идеологами уже при наличии верующих, в целях оформления и догматического за-

¹ Геффдинг Г. Философия религии, с. 104.

² Джемс В. Многообразие религиозного опыта, с. 420.

крепления их смутных и нередко сумбурных верований и представлений. Однако никак нельзя согласиться с тем, что религиозные чувства играют в системе религиозной веры главную, доминирующую роль. Как уже отмечалось, религиозная вера включает не только эмоции людей, но и их представления, мифы, выступающие в качестве предмета веры. Именно эти представления, образы формируют специфическое ядро религиозной веры, определяющее направленность эмоциональных и волевых процессов.

Проблема специфики религиозных чувств неоднократно дискутировалась в зарубежной психологии религии. Предпринимались многочисленные попытки охарактеризовать религиозные чувства с точки зрения их специфического психологического содержания. Одни психологи, следуя за немецким протестантским теологом Ф. Шлейермахером (1768—1834), квалифицировали религиозное чувство как «чувство зависимости». Другие разделяли точку зрения немецкого теолога и философа Р. Отто на религиозное чувство как на специфическое единство «священного ужаса и восхищения»¹. Третий (Г. Воббермин) полагали, что религии в наибольшей степени свойственны чувства «безопасности и страстных ожиданий»². Даже в середине XX в. высказывались мнения, что «отличительной чертой религиозного чувства является благовещение, а не страх, любовь, скорбь или разочарование»³.

Однако некоторые психологи уже давно высказывали скептическое отношение к такого рода попыткам. Они справедливо отмечали тот факт, что разным верующим —

¹ Otto R. Das Heilige. Gotha, 1926.

² Wobbermin G. The Nature of Religion. N.Y., 1933.

³ Kenwick Y. The Religious Quest. L., 1955, p. 21.

и тем более представителям различных религий — свойственны самые разнообразные по содержанию эмоциональные состояния, связанные с их верой. На этом основании делался обоснованный вывод, что специфику религиозных чувств следует искать не в содержании эмоций, а в их особой направленности. У. Джемс по этому поводу писал: «...если мы согласимся понимать термин «религиозное чувство» как собирательное имя для всех тех чувств, которые в разных случаях порождаются религиозными объектами, то мы признаем вероятность того, что этот термин не заключает в себе такого элемента, который имел бы с психологической точки зрения специфическую природу. Есть религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость и т. д. Но религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект. Религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары. Религиозное чувство возвышенного — это то особое содрогание, которое мы испытываем в ночную пору в лесу или горном ущелье, только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного. Таким же образом можно рассмотреть все разнообразные чувствования, какие переживаются религиозными людьми»¹.

У. Джемс усматривал специфику религиозных чувств не в их психологическом содержании, а в их направленности на специфические «религиозные объекты». С этим общим выводом Джемса можно и должно согласиться, с той лишь оговоркой, что вместо понятия «религиозные объекты» употребим понятие «предмет религиозной веры», учитывая, что эти предметы существуют только в

¹ Джемс В. Многообразие религиозного опыта, с. 23—24.

сознании верующих, а не в объективной действительности. Мнение Джемса разделял — в основном — и американский психолог Г. Оллпорт. Он считал, что всякие попытки свести религиозное чувство к какой-либо определенной эмоции, положительной или отрицательной, обречены на неудачу, поскольку религиозные чувства весьма разнообразны с точки зрения их психологического содержания¹. Со своих позиций, близких к теологическим, характеризует специфику религиозных чувств американский психолог П. Джонсон. Он подчеркивает различие между страхом, вызванным встречей с медведем, и «страхом божьим». Последний, с его точки зрения, свойствен «высшим», «духовным» сферам человеческой психики².

Оставим в стороне философско-идеалистическое (у Джемса) и теологическое (у Джонсона) истолкование самого предмета религиозных чувств. Для нас в данном случае важен их вывод, согласно которому специфика религиозных чувств определяется их направленностью, их предметом.

Буржуазная психология религии поставила также важную проблему исторического изменения религиозных чувств. Данные этнографии и других наук свидетельствуют, что набор чувств и переживаний, свойственных религиозным людям в различные эпохи, исторически менялся. Отмечая это обстоятельство, Дж. Леуба высказал мнение, что общая тенденция изменений в сфере религиозных эмоций состояла в вытеснении отрицательных переживаний, прежде всего страха, которые преобладали у первобытных людей, чувствами положительными: любовью, благоговением, восхищением, благодарностью.

¹ Allport G. The Individual and his Religion, p. 3—6.

² Johnson P. Psychology of Religion, p. 53—54.

Это вытеснение происходило постепенно, по мере исторического прогресса и эволюции религии¹. Как справедливо отметила в своей монографии М. А. Попова, идеи Леубы о «совершенствовании» религиозных чувств в процессе исторического развития человечества были обусловлены в основном оптимизмом либерально настроенного интеллигента начала века (эти идеи были высказаны им в книге, вышедшей до первой мировой войны)². Они сразу же были использованы защитниками религии. Так, П. Джонсон, ссылаясь на Дж. Леубу, приходил к выводу, что «вера, надежда и любовь более характерны для всяких религий, чем страх, отчаяние и гнев»³.

Можно согласиться с мнением Дж. Леубы, что психологическое содержание религиозных чувств исторически менялось. Здесь, очевидно, играли роль как социальные условия жизни людей, так и особенности тех или иных религий. Однако вряд ли согласуется с фактами его вывод о прогрессирующем вытеснении отрицательных переживаний по мере исторической эволюции религии. Социологические исследования, проведенные в нашей стране, показывают, что религиозный страх остается одним из важных компонентов переживаний современных верующих. По данным В. В. Павлюка, более двух третей опрошенных в Ровенской области (УССР) верующих заявили, что они испытывают страх перед богом. Характеризуя чувства своих прихожан, священник К. (Ровенская область) сказал: «Страха перед богом больше, чем любви... Верующий все время помнит,

¹ Leuba J. Psychological Study of Religion. N.Y., 1912, p. 126—150.

² См.: Попова М. А. Критика психологической апологии религии, с. 147.

³ Johnson P. Psychology of Religion, p. 56.

что если он не выполнит заповеди, то бог накажет его»¹.

Об использовании страха перед богом и загробным воздаянием в процессе «психологической обработки» новообращенных рассказывают многие люди, порвавшие с религией. Один из них, бывший баптистский проповедник, отмечал: «Многие верят в бога только потому, что им внущили страх перед загробной жизнью»². В секте, пишет молодая женщина, «меня стали убеждать, что если я не начну верить в бога, то буду жестоко наказана, а затем умру. Запугивание оказалось на меня воздействие — появился страх»³.

О роли страха в системе религиозных чувств пишут и богословы. Православный богослов П. Флоренский, который ныне всячески возвеличивается на страницах православных церковных изданий, писал: «Религия есть прежде всего страх божий, и кто хочет проникнуть в святилище религии, тот да научится страшиться»⁴. Близко к этому высказыванию и мнение немецкого теолога и религиоведа Р. Отто, который заявлял, что неотъемлемым составным элементом религиозных чувств, свойственных верующему, является «чувство твари (*Kreaturgefühl*), которая погружается в свое ничтожество»⁵. Эти и многие другие подобные же высказывания богословов говорят о том, что религиозные организации и в настоящее время не только признают необходимость религиозного страха и иных отрицательных эмоций для воздействия на паству, но и культивируют их.

¹ Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание. Львов, 1976, с. 49.

² Мы порвали с религией, с. 87.

³ Там же, с. 141.

⁴ Богословские труды. Сборник 17. М., 1977, с. 87.

⁵ Otto R. Das Heilige, S. 10.

Сказанное не означает, что религиозные чувства можно свести только к отрицательным переживаниям. Напротив, надо определенно заявить, что в системе религиозных эмоций важную роль играют и положительные чувства: любовь, восхищение, благоговение и т. п. Однако положительные чувства, будучи компонентом религиозной веры, приобретают специфическую направленность. Их предметом являются сверхъестественные, т. е. иллюзорные, нереальные, существа или явления (бог, дух, ангел и т. п.). Правда, нередко положительные религиозные чувства направлены и на реальный объект («чудотворная икона», «святые» мощи, религиозный проповедник или церковный иерарх). Но даже в этих случаях предметы религиозных чувств обладают, по убеждению верующих, сверхъестественными свойствами (икона, мощи) либо выступают в роли мнимых посредников между богом и людьми (проповедник или служитель культа).

Направленность религиозных чувств, как отрицательных, так и положительных, на иллюзорные, сверхъестественные предметы веры предопределяет их специфику в социально-психологическом плане, т. е. в плане их места в психике верующих, воздействуя на их сознание и поведение.

Постараемся показать социально-психологическую специфику религиозных чувств, обратившись к чувству любви в системе переживаний верующего христианина. О любви твердят все христианские молитвы и богослужебные тексты, о любви как основном качестве христианина вешают в церквях и баптистских молитвенных домах, слово «любовь» склоняют во всех падежах христианские богословы, уверяющие, что христианство является самым гуманистическим в мире учением, так как в основе его — любовь.

«Бог есть любовь»,— написано на стенах молитвенных домов баптистов. «Без любви нельзя приблизиться к Богу, который весь есть любовь»,— пишут православные богословы¹. «О, если бы мы имели эту прощающую, сострадающую, милосердствующую друг к другу любовь!»— восклицают они².

Что же за любовь проповедуют защитники христианства? На примере христианской любви хорошо видно, как направленность человеческого чувства на сверхъестественный предмет веры предопределяет социально-психологические особенности этого чувства, его роль в системе сознания и поведения верующего человека.

Христианская религия требует прежде всего любви к Богу. «...Возлюби Господа Бога Твоего всем сердцем Твоим и всею душою Твою и всем разумением Твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь»,— сказано в Евангелии от Матфея (22: 37—38). Что же касается любви к людям, то эта любовь, согласно канонам христианского вероучения, всегда должна быть подчинена любви к Богу. В баптистском журнале читаем: «Любовь разделяется на два вида: любовь к Богу (это первый, основной вид любви) и любовь к человеку, к ближнему, к брату своему,— это второй, низший вид любви»³. Естественно, что «низший» вид любви должен занимать в системе чувств примерного христианина подчиненное место. Любовь к людям, с точки зрения христианина, приемлема, если она не противоречит любви к Богу. Если же такое противоречие возникает, то главенствующее значение приобретает любовь к Богу.

В этой связи становится понятно, что жестокость, свойственная христианским фанатикам в прошлом, а

¹ Журнал Московской патриархии, 1958, № 11, с. 46.

² Там же, 1959, № 9, с. 54.

³ Братский вестник, 1962, № 4, с. 64.

иногда и в настоящем, не является случайным отклонением от духа христианского вероучения. В нем всегда было заложено нечто, что позволяло, к примеру, инквизиции истреблять и преследовать «еретиков» во имя «спасения их душ», во имя пресловутой любви к богу.

Еще Л. Фейербах вскрыл псевдогуманистический характер христианской любви. «...Ведь даже любовь, как самое искреннее, внутреннее настроение,— писал он,— становится благодаря религиозности лишь *мнимой, иллюзорной* любовью, ибо религиозная любовь любит человека только ради бога, т. е. она лишь призрачно любит человека, а на самом деле любит только бога»¹.

Специфическую направленность приобретают и все остальные чувства, если они связываются с религиозными представлениями и включаются в систему религиозных верований. В советской религиоведческой литературе высказывались различные суждения по поводу применимости термина «извращение» к религиозным чувствам. Если одни авторы считали вполне правомерным квалифицировать религиозные чувства как «извращенные»², то другие заявляли, что «чувство вообще не может быть извращенным»³. Можно согласиться с В. И. Носовичем в том, что применительно к чувствам термин «извращение» носит двусмысленный характер, ибо он может быть истолкован в плане психологическом или даже физиологическом, как обозначение неких патологических эмоциональных состояний. Однако следует за-

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 2, с. 313.

² См.: Носков И. К. Об извращении религией человеческих чувств. М., 1965; Яблоков И. Н. Извращение религией нравственных чувств.— Философские науки, 1965, № 1.

³ Носович В. И. Научный атеизм о религиозной психологии. М., 1975, с. 77.

метить, что авторы, писавшие об извращении религией человеческих чувств, трактовали термин «извращение» только в социально-психологическом плане, иначе говоря, подразумевали направленность религиозных чувств на сверхъестественные, т. е. иллюзорные, объекты. А такая направленность чувств, связанных с религиозной верой, означает не только бессмысленную растрату человеческой энергии, физической и духовной, она, как мы покажем далее, лежит в основе психологического механизма религиозного утешения, который, в свою очередь, отвлекает религиозных людей от практического решения их жизненных проблем. Так что специфическая направленность религиозных эмоций оказывает отрицательное влияние на различные сферы духовной и социальной жизни личности.

Характеризуя эмоциональную жизнь личности, психологи, наряду с чувствами, используют понятие «настроение». С. Л. Рубинштейн определял настроение следующим образом: «Под настроением разумеют общее эмоциональное состояние личности, выражающееся в «строе» всех ее проявлений. Две основные черты характеризуют настроение в отличие от других эмоциональных образований... Настроение не предметно, а *личностно*, — это во-первых, и, во-вторых, оно не специальное переживание, приуроченное к какому-то частному событию, а разлитое *общее состояние*»¹.

Поскольку настроение личности или группы связано с религиозными верованиями, оно становится религиозным настроением. Религиозное настроение окрашивает в определенные тона все состояние данной личности, ее отношение к окружающему миру. К примеру, у представителей эсхатологических сект все явления и факты

¹ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии, с. 498.

нередко воспринимаются и переживаются через призму предстоящего, по их мнению, в ближайшее время конца мира. Заслуживает внимания точка зрения, согласно которой следует различать устойчивые и ситуативные религиозные настроения¹. Устойчивые религиозные настроения формируются на базе глубоких религиозных верований личности или группы. В их формировании большую роль играют социальные факторы, вызывающие воспроизведение религии или, по крайней мере, способствующие этому воспроизведству. К числу таких факторов относятся не только общие для определенных социальных систем корни религиозности (гнет эксплуатации, стихийный характер общественных законов), но и некоторые особенности общественной психологии того или иного класса, наконец,— специфика социальной микросреды, в которой формировалась и воспитывалась данная личность.

Объясняя тот факт, что социальные движения в средние века принимали религиозную окраску, Ф. Энгельс писал: «Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде»². В определенных социальных условиях религиозные настроения сливаются с иными общественными настроениями масс: политическими, нравственными и т. п. В этих условиях (характерных не только для прошлого, но и для настоящего положения в некоторых развивающихся странах) социальный протест выступает в религиозной форме. С другой стороны, устойчивые религиозные настроения

¹ См.: Парыгин Б. Д., Ерунов Б. А., Букин В. Р. Религиозное настроение и его структура.— Вопросы научного атеизма. Вып. 11. М., 1971, с. 71—73.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 314.

присущи и социальным силам, сходящим с исторической арены. В социалистическом обществе устойчивые религиозные настроения возникают главным образом под влиянием религиозных общин и религиозных семей, являющихся основными каналами передачи религиозности новым поколениям.

Что касается ситуативных религиозных настроений, то они обычно возникают под влиянием какого-либо события в жизни личности (или группы), способствующего «всплеску» религиозности. Таким событием в жизни отдельного человека нередко является утрата близких, болезнь, распад семьи и т. п. Подобные события вызывают отрицательные переживания, которые могут под воздействием определенных факторов, субъективных или объективных, приобретать религиозную окраску. Следует учитывать, что ситуативные религиозные настроения могут превратиться в устойчивые. Это нередко происходит тогда, когда человек, у которого возникли религиозные настроения, подвергается активной и целенаправленной психологической обработке со стороны религиозных активистов и проповедников. Для атеистов важно учитывать это обстоятельство и вовремя предотвращать закрепление религиозных настроений, способствовать их ослаблению и преодолению.

СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО УТЕШЕНИЯ

Проблема религиозного утешения имеет много граней и аспектов. Концентрируя в дальнейшем внимание на социально-психологических проблемах, мы все же считаем целесообразным начать изложение с упоминания о важнейшей социальной функции религии, которая, в

частности, реализуется через религиозное утешение. Речь идет об иллюзорно-компенсаторной функции, т. е. функции иллюзорного восполнения практического бессилия людей. Эта функция, которую К. Маркс метафорически обозначил как функцию «опиума», является, по нашему мнению, специфической и всеобщей функцией религии.

Правильно понять сущность религиозного утешения можно, лишь рассматривая его как реализацию этой важнейшей функции религии, как ее реальное воплощение в сознании и поведении верующих индивидов или религиозных групп.

В широком смысле утешением можно назвать всякое воздействие на человека, способствующее снятию отрицательных переживаний и преодолению душевных конфликтов. В основу утешения могут быть положены различные идеи и представления. Так, утешение может опираться на трезвый, объективный подход к тем или иным проблемам и противоречиям, что помогает найти реальные пути решения жизненных проблем, активизирует человека, внушает ему уверенность в своих силах. Но существует и утешение иного рода, идейной основой которого являются иллюзии, ложные представления о мире и человеке. Такое утешение переносит решение проблем в сферу фантастических представлений, обрекает человека на пассивное ожидание «милости божьей». Именно таковым и является религиозное утешение.

В чем основные особенности религиозного утешения? Во-первых, религия утешает, поскольку формирует верования, в которых содержатся идеи и представления, дающие ложное, иллюзорное решение реальных проблем и противоречий человеческой жизни. В монотеистических религиях, к примеру, подобную роль играет идея

загробного воздаяния. И христианство, и ислам учат, что праведник, выполняющий все нормы и предписания религии в течение всей своей жизни, получит воздаяние после смерти: его ожидает райское блаженство. И, напротив, грешник, не соблюдавший религиозных предписаний, попадет после смерти в ад, его ожидает «геенная огненная». В христианском вероучении особенно ясно проявляется социально-классовая подоплека этой идеи: оно учит, что страдания в земной жизни необходимы и даже благотворны, поскольку они являются гарантией потустороннего спасения. В буддизме компенсирующую роль играет учение о карме — сверхъестественном законе, согласно которому перерождения живых существ зависят от их поведения в земной жизни, и учение о нирване как о некоем высшем состоянии, освобождающем человека от дальнейших перерождений, сопряженных со страданиями.

Перечисленные идеи и представления не исчерпывают тех религиозных верований, которые создают видимость решения жизненных, мировоззренческих и нравственных проблем, восполняя с помощью иллюзий социальную, практическую слабость людей, их неспособность решить те или иные жизненные проблемы.

Таким образом, один из аспектов религиозного утешения (условно его можно назвать содержательным или идеологическим) связан с воздействием на сознание верующих религиозных идей, образов и представлений.

Во-вторых, религиозное утешение реализуется и на уровне функционально-психологическом. Религия утешает не только благодаря тому, что внедряет в сознание людей определенные идеи и представления, но и потому, что в своеобразной форме удовлетворяет некоторые объективные психологические потребности людей,

формирует определенные психологические состояния или своеобразные «динамические стереотипы» психической жизни, которые в системе религиозного сознания приобретают специфическую направленность, отвлекая людей от окружающего их реального мира. К числу «динамических стереотипов», свойственных психике верующих, можно отнести так называемый религиозный катарсис, психологические процессы, лежащие в основе религиозной исповеди, а также религиозную медитацию. Эти психические состояния и процессы сами по себе не являются специфическим достоянием религии, они могут приобретать и нерелигиозное содержание. Специфика религиозного утешения как утешения, основанного на иллюзиях, проявляется лишь в том случае, если указанные психические состояния и динамические стереотипы включены в систему религиозных верований, если существует единство религиозного содержания и функциональной психической системы (стереотипа). Именно эту мысль мы попытаемся подробно обосновать в ходе последующего изложения.

В этой связи необходимо остановиться на часто применяемом в немарксистской психологии религии понятии «религиозный опыт». Оно считается едва ли не главным в психологии религии на Западе. В. И. Ленин, как известно, отмечая нечеткость и расплывчатость понятия «опыт» в буржуазной философии XX в.¹, показал, что оно очень часто призвано было вуалировать субъективно-идеалистический характер той или иной философской концепции. С полным правом (и даже в еще большей степени) это можно отнести и к понятию «религиозный опыт» в системе буржуазного религиоведения и особенно в психологии религии. Правда, следует заметить, что

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 154.

в буржуазном религиоведении оно далеко не всегда маскирует субъективно-идеалистическое понимание религии. Этот термин широко используется и теологами, и близкими к их позициям религиоведами-идеалистами. И те и другие рассматривают религиозный опыт как нечто, исходящее от бога, от сверхъестественного. Близка этому и концепция К. Г. Юнга, согласно которой в основе религиозного опыта лежат некие «архетипы», существующие в «коллективном бессознательном»¹.

Что касается наиболее распространенной на Западе традиции истолкования религиозного опыта, то она идет от У. Джемса, который трактовал его с субъективно-идеалистических позиций. Большинство зарубежных психологов рассматривает религиозный опыт как нечто субъективное и индивидуальное, формирующееся в глубинах человеческой психики. Например, американский психолог У. Кларк пишет: «...религиозный опыт — это внутренняя и субъективная вещь. Более того, он в высшей степени индивидуален»². Религиозный опыт нередко противопоставляется религиозной вере: последняя усваивается из окружающей социальной среды, в ее формировании признается значительная роль религиозной общины и семьи, религиозный же опыт, особенно в его наиболее интенсивных формах, например экстатические видения и т. п., объявляется порождением индивидуальной психики. Характерно, что американские психологи Д. Бэтсон и Л. Вентис, отличающиеся в целом довольно трезвым взглядом на роль социальных факторов в формировании религиозности, тем не менее признают существование «внутренних» психологических источников религиозного опыта, который они связывают с решением

¹ Classical Approaches to the Study of Religion, p. 535—543.

² Clark W. The Psychology of Religion, p. 17.

так называемых экзистенциальных проблем. Они пишут: «Можно сказать, что религиозный опыт включает преобразование когнитивных структур в попытке решить тот или иной экзистенциальный вопрос»¹.

Существует тенденция отделять религиозный опыт, в том числе мистический, от конфессиональных традиций и вообще от всякого религиозного содержания, представлять его как «чистый», «бессодержательный» мистический опыт. Так, например, английский исламовед А. Орберри считает, что «в своей сущности мистицизм всегда один и тот же, независимо от того, какая религия исповедуется данным мистиком»². Получается, следовательно, что мистический опыт спонтанно продуцируется психикой либо рождается в результате «встречи души с богом». Влияние религиозных традиций и социальной среды на формирование мистики в этом случае сводится к минимуму: оно связано якобы лишь с последующей интерпретацией мистических состояний в автобиографиях самих мистиков или людей, которые описывают их мистический опыт. Австралийский религиовед Ф. Олмонд справедливо критикует подобные взгляды, указывая, что религиозные традиции той или иной конфессии непосредственно включены в систему факторов, формирующих мистические состояния. Поэтому так называемый мистический опыт христианина неизбежно будет отличаться от «мистического опыта» мусульманина или буддиста.

Представления о сверхъестественном (мыслится ли бог как «богочеловек» Иисус Христос, либо как единственный бог Аллах, либо сверхъестественное представ-

¹ Batson D., Ventis L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective, p. 86.

² Arberry A. Sufism. L., 1950, p. 11.

ляется вообще в безличной форме как «высший космический закон» и т. п.) обязательно присутствуют в процессе зарождения мистических состояний, и поэтому не может быть единого «мистического опыта». К сожалению, Ф. Олмонд не до конца последователен в проведении этой точки зрения. Как исключение он допускает существование «бессодержательного», или «чистого», «мистического опыта»¹. В действительности такового не существует. Эмоционально-психические состояния могут быть названы мистическими только в том случае, если они связаны с верой в непосредственную связь человека со сверхъестественным.

Религиозное сознание как индивида, так и группы не может существовать вне определенных мифов, образов и идей, которые усваиваются людьми в процессе их социализации. Поэтому принципиально несостоительны попытки представить религиозный опыт как чисто индивидуальное явление, возникающее независимо от социальной среды. Ни в коей мере нельзя согласиться и со стремлением оторвать психические процессы, характеризующие религиозный опыт (например, интенсивные эмоциональные переживания) от идей и представлений, специфичных для религии. Эта сторона особенно важна методологически для понимания соотношения функционально-психологической и содержательно-идеологической сторон психики верующих. Для марксистской психологии религии принцип единства обеих этих сторон — один из важнейших методологических принципов.

Все сказанное объясняет, почему «религиозный опыт» не рассматривается нами как категория научной психологии религии. Содержание этого понятия столь

¹ Almond Ph. *Mystical Experience and Religious Doctrine*. Berlin — N.Y.—Amsterdam, 1982, p. 157—170, 184—185.

неопределенно и столь отягощено идеалистическими искажениями, что использование его в системе марксистского религиоведения не может быть оправдано. Конечно, мы вынуждены будем и в дальнейшем использовать данное понятие в контексте критического анализа буржуазных психологических концепций.

Вернемся, однако, к проблеме религиозного утешения. Наша главная задача состоит в анализе тех функциональных психических систем, которые активно используются в сфере религиозного сознания и являются одним из важных средств религиозного утешения. Начнем с характеристики религиозного катарсиса.

СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО КАТАРСИСА

В основе явления, именуемого катарсисом, лежит определенная закономерность смены эмоциональных состояний, определенная динамика чувств и переживаний. Понятие «катарсис» употреблял Аристотель, причем оно призвано было характеризовать динамику эстетических переживаний при восприятии греческой трагедии. Эстетический катарсис в широком смысле этого слова состоит в том, что в процессе художественного творчества или восприятия произведений искусства отрицательные переживания преодолеваются и вытесняются положительными. В ходе катарсиса противоречивые, порой тяжелые и мучительные переживания, по выражению Л. С. Выготского, как бы находят свой разряд, что «приводит к их короткому замыканию и уничтожению»¹. В результате

¹ Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1968, с. 270.

возникает эмоциональная разрядка, чувство освобождения, «очищения».

Динамический стереотип протекания эмоциональных процессов, отмеченный выше, свойствен любому катарсису. Но если эстетический катарсис имеет своим содержанием эстетические переживания, то религиозный катарсис неразрывно связан с религиозными представлениями и верованиями.

Остановимся подробнее на динамике религиозных чувств в ходе религиозного катарсиса. Особенности их нетрудно обнаружить, фиксируя изменения религиозных чувств в процессе богослужения. Несмотря на немалые индивидуальные различия, динамика коллективных эмоций в ходе богослужения обнаруживает некоторые общие черты, проявляющиеся во всех христианских общинах, а возможно, и не только в христианских. Если сравнивать различные христианские конфессии и направления, то разница будет главным образом в интенсивности эмоциональных процессов. В православной церкви, к примеру, динамика религиозных чувств реализуется в ослабленном, размытом виде, в то время как в некоторых экстатических сектах (например, у пятидесятников) она выступает ярко и обнаженно.

Некоторые особенности динамики религиозных чувств в ходе богослужения и молитвы отмечались зарубежными психологами. «Вера и любовь,— писал П. Джонсон,— изгоняют страх и отчаяние, превращая разрушительные эмоции в духовную энергию гармонии, доверия и мира»¹. Хотя в этих словах виден не только психолог, но и воинствующий защитник религии, нельзя отрицать, что здесь отмечена реальная особенность протекания религиозных чувств: трансформация отрицательных пережи-

¹ Johnson P. Psychology of Religion, p. 56.

ваний в положительные. Еще У. Джемс писал, что общей психологической особенностью всех религий является переход от «душевного страдания» к постепенному освобождению от него¹.

Закономерность развития религиозных чувств в процессе богослужения и молитвы обнаруживается наиболее четко, если попытаться вычленить их основные этапы, или фазы.

Первая фаза с точки зрения интенсивности эмоциональных процессов характеризуется постепенным нарастанием эмоционального напряжения. Этот факт может быть зафиксирован с помощью наблюдения за молящимися в культовом помещении. Особенно яркие формы процесса интенсификации религиозных переживаний принимает у представителей экстатических сект и культов.

С точки зрения психологического содержания чувств данную фазу отличает преобладание в сознании молящихся отрицательных переживаний. Священник или проповедник призывает покаяться, осознать свои «грехи», и это внушение, подкрепляемое целой системой средств физического и психологического воздействия, нередко вызывает у молящихся приступы религиозного раскаяния, слезы, просьбы о взаимном прощении грехов и т. п.

Вот примеры подобных «покаянных» высказываний, зафиксированных очевидцем в ходе богослужения в одной из общин пятидесятников.

— Господи! — проникновенно говорит... женщина.— Ты меня благослови! Ты меня укрепи! Господи, вразуми! Господи, научи, как мне избавиться от суety? Я грешная, грешная, господи! Я мирской пустой труд исполняю, а к тебе дорогу забываю! А ты меня, господи,

¹ См.: Джемс В. Многообразие религиозного опыта, с. 497.

прости! Ты меня наставь! — Женщина плачет. Ее голос дрожит.— Избавь меня, господи, от муки вечной! Допусти меня к себе! — Она падает на колени. Все молящиеся тоже.— Господи, допусти! Господи, спаси! Будь, господи, по воле твоей!

— Аминь!

И еще женщина. Она очень стара, еле держится на ногах. Качается. Минутами кажется, вот-вот упадет...

— Господи, дай мне поработать для тебя! Господи, услыши! Благослови! Помоги, укажи, как убелить душу мою! Научи убелиться от греха! Грешная я, грешная!

— Аминь!

— Господи! Заблудилась я!..

Возглас так резок и истеричен, что заставляет вздрогнуть. По спине пробегают мурашки.

— Помоги мне! Не оставь меня, недостойную, грешную!..— В вопле женщины рыдание, от которого бросает в дрожь.— Хочу служить тебе! Помоги же мне! Хочу думать только о тебе! Дышать только тобою!¹

В некоторых религиозных общинах эмоциональное возбуждение молящихся реализуется в различных неизвестивольных движениях (покачивания, прыжки, судороги). Это в свою очередь усиливает эмоциональный накал.

Русский исследователь начала века Д. Г. Коновалов следующим образом описывает динамику моления в одной из сектантских общин: «...начинается кое-где всхлипывание, слезы. Кое-кто вскрикивает... Пение одушевляется, становится все чаще, все быстрей... Все больше и больше наэлектризовываются певцы, сильнее и сильнее учащается темп пения, певцы, кажется, действуют не одним языком, а всем существом своим, и руками, и

¹ Терской Ан. У сектантов. М., 1965, с. 98.

ногами, и туловищем, приподымаясь и опускаясь,— как бы раскачивая себя... Сильнее и сильнее подергивания. Его просто-напросто «трясет». Он не может уже сидеть и привстает, как бы борясь с собой. Его «кидает» в сторону.... Стоит выйти одному, как зараза охватит всех, за одним выскакивает другой, третий, четвертый. И все кружатся, прыгают, вертятся на середине в разных направлениях, то поодиночке, то обхватив один другого...»¹

В приведенном отрывке речь идет о так называемых хлыстах (точнее, «христововерах»), секте, в настоящее время почти исчезнувшей. Но характеристика поведения и эмоционального состояния молящихся типична для многих экстатических сект и культов, существующих и поныне.

Вторая фаза — момент кульминации и одновременно разрядки эмоционального возбуждения. У многих православных и католиков этот кульминационный момент внешне проявляется в слезах, а внутренне — в переходе от отрицательных переживаний к положительным, от страха и чувства греховности — к радости, «просветлению». В экстатических же сектах и культурах кульминация принимает крайние, граничащие с патологией формы экстаза, полного отключения от окружающего, возникновения мистических видений, явлений непроизвольной речи («глоссолалия»).

Вот как описывает советский исследователь С. Сафонов кульминационный момент богослужения в общине «христиан третьего завета», существовавшей в Ленинграде в 20-е годы: «Картина «существия святого духа» была следующая: Михайлов (глава секты.— Д. У.) объявил, что дух святой сейчас начнет говорить через него

¹ Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1, вып. 1. Сергиев Посад, 1908, с. 85.

на «персидском» языке... Как только Михайлов начал произносить непонятные слова, предобщины Рог, по «внушению святого духа», начал переводить их. Тогда в среде остальных третьязаветников начали раздаваться звуки судорожных рыданий. Одна женщина быстро захлопала в ладоши и затопала ногами, а затем бросилась с визгом под стол. Когда Михайлов произнес три фразы, то четвертую подхватила Мисько (ревностная последовательница Михайлова.—Д. У.) и, подняв высоко руки, в бешеном экстазе продолжала выкрикивать непонятные всем выражения, затем захлопала в ладоши и захочотала диким, оглушительным хохотом... Полные экстатического неистовства выкрики наполнили все помещение, где происходило собрание третьязаветников... Этот массовый психоз продолжался минут 10 и завершился пением псалмов, после чего собрание закончилось».

Один из руководителей общины пятидесятников в беседе с А. И. Клибановым так говорил о своем состоянии в кульминационный момент богослужения: «Радость такая появляется. Все внутри как будто расплывается. Себя бы отдал в огонь. Это первый раз так, а потом радость периодически появляется»¹.

Третья фаза — заключительная. Ее особенность состоит в том, что здесь преобладают спокойные положительные религиозные чувства. По словам многих верующих, в результате богослужения или молитвы наступает душевное просветление, духовное освобождение, делается «легко, радостно, светло». Психологический результат молитвы очень точно описан в известном стихотворении М. Ю. Лермонтова:

¹ Цит. по: Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. М., 1969, с. 149.

С души как бремя скатится,
Сомненье далеко —
И верится, и плачется,
И так легко, легко.

Некоторые баптисты так описывают свое состояние после богослужения: «Чувствуешь себя необыкновенно хорошо, спокойно, что ты всем хорош, нигде не упал, не осквернил себя»¹.

Таким образом, динамика религиозных чувств при всем многообразии их индивидуальных проявлений обнаруживает и общую закономерность. Она состоит в том, что в процессе коллективного богослужения и индивидуальной молитвы происходит трансформация отрицательных переживаний в положительные, сопровождающиеся эмоциональной разрядкой, успокоением. Богослужение или молитва, рассматриваемые с точки зрения их психологических функций, представляют собой своеобразные способы и средства снятия отрицательных переживаний, накопившихся у людей. Верующие обращаются к богу в надежде, что он избавит от страданий, неприятностей, болезней, удовлетворит их мольбы и желания. И так как они верят в реальность бога и его всемогущество, то молитва приносит им психологическое облегчение и утешение. Таков социально-психологический механизм религиозного катарсиса.

Существенным для социально-психологического анализа религиозного катарсиса является вопрос о факто-рах, которые формируют и стимулируют его. Исследования, проведенные как за рубежом, так и в нашей стране, показывают, что интенсификация религиозных чувств в ходе богослужения достигается с помощью целой системы средств воздействия на личность. К их

¹ Баптизм и баптисты. Минск, 1969, с. 208.

числу относятся как физические факторы, непосредственно воздействующие на психику личности, так и многие искусственные «психотехнические» приемы, способствующие повышению внушаемости личности, ее эмоциональному заражению. Американский психолог А. Олланд, изучавший экстатическое состояние у пятидесятников, отмечает, в частности, что их возникновению способствует теснота в помещении, где проводится богослужение, высокая концентрация в нем углекислого газа, который, проникая в легкие и кровь, снижает возможность коры больших полушарий контролировать физиологические и психические процессы, что способствует формированию экстатических состояний¹.

Не менее важное значение для формирования интенсивных и глубоких религиозных верований имеет и такой фактор непосредственного воздействия на личность, как пост. Пост не случайно предписывается многими религиями как обязательная норма поведения. Ослабляя человеческий организм, пост создает благоприятные условия для усвоения верующим религиозных идей, образов и представлений, для воздействия на него проповедника. То же самое можно сказать и о других приемах воздействия на личность, вызывающих экстатическое состояние и широко применявшихся во многих религиях, а ныне практикуемых в ряде так называемых нетрадиционных культов и сект. Недоедание, недосыпание, искусственная изоляция от окружающего мира, своеобразный сенсорный голод (человек заключен в течение длительного времени в стенах своей кельи и имеет очень мало внешних впечатлений) — все это направлено к одной цели: сделать психику человека наиболее восприим-

¹ Research in Religious Behaviour. Selected Readings, p. 272—273.

чивой к воздействию церкви, проповедника или религиозной общине.

Весьма многообразны и искусственные «психотехнические» приемы, применяемые непосредственно в процессе богослужения. Здесь и бесконечное повторение одних и тех же молитвенных слов, и пение, и ритмические телодвижения. Вот что пишет об этом А. И. Клибанов: «У истинно православных христиан ревностная молитва сопровождается сотнями поклонов. Нам известны случаи, когда верующие, принадлежавшие к этой религиозной организации, отбивали до 700 поклонов подряд. У молокан-прыгунов, у пятидесятников молитва сопровождается поднятием рук. Мы наблюдали примерно часовое моление коленопреклоненных пятидесятников с воздействием кверху руками»¹. Подобные приемы, как спрашивает А. И. Клибанов, создают у верующих значительное физическое утомление, которое способствует действию религиозного внушения и самовнушения.

Большую роль в интенсификации религиозных чувств молящихся в ходе богослужения играют такие социально-психологические функциональные системы, как внушение, подражание, эмоциональное заражение.

Эти функциональные системы не специфичны для религиозных групп. Они проявляются везде, где имеются непосредственные психические контакты между людьми, и их социальный смысл определяется содержанием тех идей и представлений, которые внушаются или заимствуются в ходе подражания или эмоционального заражения.

Возьмем, к примеру, внушение. Внушение есть спо-

¹ Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность, с. 145.

соб непосредственного психического воздействия на личность, при котором решающее значение имеет доверие к внушающему, его авторитет. В отличие от убеждения, где главное воздействие оказывают рациональные аргументы, внушение апеллирует прежде всего к эмоциональной стороне человеческой психики. Социальная роль и направленность внушения могут носить самый различный характер и определяются прежде всего содержанием внушаемых представлений, идей и образов¹. Известную, хотя и не главную, роль внушение играет и в системе воспитания вообще. Сочетаясь с убеждением, оно способствует формированию определенного миропонимания.

В условиях религиозной общины внушение приобретает специфические черты: оно служит средством укрепления религиозных верований и чувств в сознании человека. Как справедливо отмечает И. Н. Яблоков, внушающее воздействие оказывают поступки служителя культа, его мимика, жесты, но главным внушающим средством в ходе богослужения является слово². Для обеспечения максимального внушающего воздействия служители культа используют все выразительные средства речи — ритмику, интонацию, ударения, паузы. Бывший богослов А. А. Осипов в одной из своих публикаций рассказал о проповеди, произнесенной неким священником перед плащикницей: «Гроб перед нами! До слов ли? Покойник умер за нас! Время ли разглагольствовать... Из-за нас! Он мертв. А мы живы. Плачьте!» И молящиеся, наэлектризованные обстановкой и загип-

¹ См. об этом: Социальная психология. Краткий очерк. М., 1975, с. 164—168.

² См.: Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания. М., 1969, с. 61.

нотизированные силой слов, зарыдали»¹. В данном случае лаконизм проповеди не только не помешал ее психологическому воздействию, но, напротив, усилил его, чему способствовали умелое построение речи проповедника, ее интонационное разнообразие, сочетание вопросов и ответов, приказаний и т. д.

Аналогичные функции выполняют в религиозной общине подражание и эмоциональное заражение. Все перечисленные приемы воздействия в условиях коллективного богослужения интенсифицируют религиозные переживания верующих, способствуют возникновению у них экстатических и мистических состояний.

Как явствует из сказанного, социально-психологические формы общения верующих приобретают религиозное содержание и религиозную направленность только в связи и в единстве с религиозными идеями, представлениями и образами, пропагандируемыми в данной общине проповедником или служителем культа. Отсюда ясен и общий вывод о главных источниках религиозного катарсиса, экстатических и мистических состояний верующих. Вопреки мнению многих зарубежных психологов, так называемый интенсивный религиозный опыт не возникает самопроизвольно в недрах индивидуальной психики. Он представляет собой, с одной стороны, результат усвоения индивидом религиозных верований и представлений, почерпнутых им из окружающей его социальной среды, а с другой — результат приобщения индивида к динамическому стереотипу протекания религиозных эмоций (катарсис), приобщения, в основе которого лежат непосредственные психологические контакты и формы общения верующих.

¹ Осипов А. А. Критика проповеднической деятельности православной церкви. Л., 1962, с. 36.

Представляют интерес некоторые суждения и выводы американских психологов А. Олланда и В. Хайн, которые изучали экстатические состояния у американских пятидесятников¹. Прежде всего следует отметить, что оба автора категорически отвергают трактовку религиозного экстаза у пятидесятников как результата психических заболеваний, в частности истерии, шизофрении. С этим выводом следует, по-видимому, согласиться. Как показывают данные многих исследований, нет никаких оснований считать всех членов экстатических сект и культов психически больными людьми. Другое дело, что часто повторяющиеся экстатические состояния расшатывают психику верующих, нередко ведут к неврозам, а в отдельных случаях — и к патологическим нарушениям психики, т. е. к психическим заболеваниям. Однако это не значит, что источник всякого религиозного экстаза коренится в патологических отклонениях психики.

Заслуживает внимания и вывод А. Олланда и В. Хайн, согласно которому главную роль в формировании религиозного экстаза у пятидесятников играют не физиологические и не психологические, а социально-культурные факторы. А. Олланд, в частности, указывает, что экстатические состояния у исследованных им членов общин пятидесятников не являются чем-то спонтанным, возникающим только в рамках индивидуальной психики. В формировании экстатических состояний, считает он, важнейшую роль играет процесс «научения», т. е. приобщения вступившего в общину к верованиям и эмоциональным стереотипам, которые в данной общине практикуются². К этому же выводу приходит В. Хайн:

¹ Research in Religious Behaviour. Selected Readings, p. 256—307.

² Ibid., p. 274—275.

«Мы видели, что подавляющее большинство пятидесятников, практикующих глоссолалию, «получили этот дар» под влиянием религиозной группы, как часть более широкой совокупности образцов поведения и идеологических формул»¹.

В этой связи становится понятным и соотношение коллективного богослужения и индивидуальной молитвы.

Динамический стереотип протекания религиозных чувств, именуемый катарсисом, присутствует в обоих случаях. Однако встает вопрос: что при этом является исходным, первичным — индивидуальная или коллективная молитва? В первой главе книги уже отмечалось, что ряд видных западных психологов стоит на точке зрения, согласно которой в основе «религиозного опыта» лежат переживания отдельного индивида. С этой точкой зрения согласиться нельзя. И содержание молитвы, и динамический эмоциональный стереотип, лежащий в ее основе, не возникают спонтанно из глубин психики отдельного человека, а усваиваются им в процессе общения с окружающими его религиозными людьми. А это общение происходит либо в рамках религиозной группы во время коллективных богослужений, либо в семье, где ребенок обычно усваивает сначала чисто внешние образцы религиозного поведения, а затем уже «заполняет» эти внешние формы религиозным содержанием.

Любопытно отметить, что многие верующие по-своему осознают решающую роль коллективных молитв в формировании и воспроизведстве их религиозности. В ходе интервью перед верующими ставился вопрос: «Когда получаете большее удовлетворение от молитвы: когда молитесь в одиночестве или когда молитесь в храме (молитвенном доме)?» Из числа верующих, ответив-

¹ Research in Religious Behaviour. Selected Readings, p. 295.

ших на этот вопрос, 61,5 % считают, что большее удовлетворение приносит коллективная молитва, и лишь 10,8 % высказались за большую значимость для них индивидуальной молитвы. Один из баптистов по этому поводу заявил: «Общая молитва сильнее. Там, где двое или трое собираются во славу божию, там его дух с ними. Конечно, дух божий присутствует и тогда, когда молишься один. Но в общине верующие загораются сильнее. Одно дело, когда в печи одно полено, и другое, когда их несколько — они горят дружнее и ярче. Так и верующие сердца»¹.

Именно в ходе коллективных богослужений складывается у верующего своеобразный динамический стереотип религиозных переживаний. Индивидуальная молитва есть воспроизведение этого стереотипа, с той лишь разницей, что в ней господствует самовнушение и отсутствует внушение извне. Известно, что повторение одних и тех же слов и действий способствует эффекту самовнушения. Это как раз и имеет место у человека, целиком погруженного в молитву и временно как бы отключившегося от окружающего мира. Такое состояние молитвенного самоуглубления создает психологическую иллюзию, что самый глубокий источник религии находится внутри человека. Но это только иллюзия. Одиночная молитва лишь «включает» психологический механизм, который свойствен верующему во время богослужения. В ходе индивидуальной молитвы верующий переживает те же основные фазы развития религиозных чувств, о которых речь шла выше, но чаще в ослабленном виде. Лишь у наиболее экзальтированных религиозных личностей одиночная молитва протекает так же напряженно и интенсивно, как и молитва коллективная.

¹ Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания, с. 55.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИСПОВЕДИ И МЕДИТАЦИИ

Анализ религиозного катарсиса убеждает, что определенные психологические функциональные системы (динамические стереотипы) приобретают конкретную социальную направленность, соединяясь с теми или иными идеями и представлениями. Религиозное «наполнение» этих систем меняет принципиально их роль в жизни личности, группы и общества.

Этот вывод можно подкрепить и на основе анализа психологических состояний и процессов, возникающих у индивида в ходе религиозной *исповеди*.

Следует прежде всего отметить, что у людей, независимо от их отношения к религии, существует объективная психологическая потребность в исповеди, т. е. в откровенном рассказе о тяжелых и противоречивых переживаниях, зачастую интимных, о сложностях и превратностях индивидуальной судьбы, об ошибках и ложных шагах, которые они сделали в прошлом. Эта потребность неразрывно связана с потребностью в сочувствии, сопереживании, в утешении со стороны окружающих людей.

Следует заметить, что само высказывание «наболевшего» помогает человеку разобраться в проблемах, которые его мучают. Это объясняется механизмом вербализации мыслей и чувств: то, что первоначально было не вполне осознано или осознавалось смутно и нечетко, в ходе исповеди приобретает более ясные очертания, становится более осознанным. И уже это, как доказано многочисленными фактами, приносит человеку известное облегчение, утешение, помогает ему в дальнейшем принять верные решения.

У разных людей потребность в исповеди может мотивироваться по-разному, приобретать различное содержание. Для некоторых — это один из способов подвергнуть свою жизнь, свое прошлое суду совести, т. е. суду с нравственных позиций. У других на первый план выступают мировоззренческие поиски, стремление обрести смысл жизни. Есть и такие, у кого стремление к нравственному самоусовершенствованию органически сочетается с поисками твердых мировоззренческих ориентиров. Яркий пример людей последнего типа — Л. Н. Толстой¹.

Не менее разнообразны и формы, в которых реализуется психологическая потребность в исповеди. В художественной литературе давно подмечено, что часто у людей возникает на первый взгляд необъяснимое желание поделиться с незнакомыми, случайными попутчиками и т. п. Почему незнакомым или малоизвестным людям подчас доверяется больше, чем своим близким? Здесь действует несколько факторов. Немаловажно, что в этом случае анонимный слушатель не сможет в дальнейшем злоупотребить доверенными ему и не предназначенными для широкого обсуждения переживаниями. Следовательно, необходима «тайна исповеди», которая в данном случае обеспечивается анонимностью слушателя. Впрочем, не следует абсолютизировать подобную ситуацию. Бывает и так, что исповедь предназначается для самого близкого друга или члена семьи, к которому данный человек питает доверие.

Интересно, что этнографы зафиксировали наличие акта исповеди у ряда народов, находившихся на ступени родо-племенных отношений. Исповедь там приобре-

¹ См.: Толстой Л. Н. Исповедь.— Собрание сочинений. В 22-х т. М., 1983, т. 16, с. 106—165.

тала магическое значение: она требовалась, когда в жизни племени произошло несчастье, которое, согласно верованиям членов этого племени, вызвано нарушением табу (т. е. запретов, имеющих религиозно-магическое значение) одним из соплеменников. В этом случае существует только один способ «очищения» и предотвращения дальнейших бед и несчастий: все члены племени должны исповедоваться и нарушивший табу обязан откровенно признаться в этом. «...Для восстановления чистоты общественной группы,— пишет Л. Леви-Брюль,— необходимо одно предварительное условие. Необходимо, чтобы виновный, т. е. тот, кто заразился скверной, признал свою вину. Необходима исповедь. До тех пор пагубные последствия скверны продолжают следовать одно за другим»¹. И далее Леви-Брюль приводит множество примеров, подтверждающих именно такую «магическую» трактовку исповеди многими племенами и народностями.

Религиозные организации очень умело использовали психологическую потребность в исповеди. Католическая и православная церкви возвели ее в ранг особого «таинства», т. е. важнейшего обряда, через посредство которого верующий якобы получает особую «божественную благодать». Бывший католический священник И. Рагускас, порвавший с религией, пишет: «Надо признать, что исповедь — могучее средство воздействия и контроля в руках церкви. Индивидуальное, основанное на обоюдном доверии общение священника с прихожанином — великое изобретение духовенства»². Включение тех или иных психологических стереотипов в систему религиозного вероучения и культа меняет их социальную направленность.

¹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937, с. 230.

² Рагускас И. Ступайте, месса окончена! М., 1961, с. 112.

Так, включение исповеди в систему христианского вероучения и культа меняет прежде всего ее адресат. Хотя непосредственно исповедь принимает священник, однако он рассматривается лишь как посредник между богом и верующими. Исповедь требует, чтобы каждый христианин покаялся в своих грехах перед богом. Нравственные оценки поведения человека здесь подчиняются иерархии ценностей, сформулированных христианством. Согласно этой иерархии, высшей и абсолютной ценностью является бог, все остальные ценности рассматриваются как находящиеся на более низкой ступени. Соответственно самый тяжкий грех, который может совершить человек, согласно христианскому вероучению,— это грех богохульства, отрицания или забвения бога. Что же касается поведения человека в обществе, в семье и т. п., то оно рассматривается опять-таки через призму его отношения к богу. Нравственные пороки личности объясняются не ее социальными качествами, а ее греховностью, т. е. забвением норм и предписаний бога, содержащихся в церковном вероучении.

В процессе религиозной исповеди происходит «снятие» отрицательных переживаний, накопившихся у исповедующегося. Этот психологический процесс окрашен целиком в религиозные тона: верующий убежден, что его исповедь и раскаяние через посредство церкви дойдут до бога, что прощение грехов также в конечном счете будет даровано богом. Церковь умело использовала и потребность в «тайне исповеди», сделав ее (формально) нормой, обязательной для священников. Она учла и потребность людей в нравственном исправлении и совершенствовании, придав ей религиозное содержание: священник как представитель бога отпускает любые грехи, даже самые тяжкие, подчеркивая тем самым безграничное милосердие бога. Религиозная исповедь за-

няла важное место в системе средств и приемов, обеспечивающих религиозное утешение.

Остановимся еще на одной функциональной психологической системе, которая играет важную роль во многих религиях и культурах как эффективное средство психологического утешения и преодоления отрицательных переживаний. Речь идет о *медитации*.

«Философский энциклопедический словарь» определяет медитацию (от лат. *meditatio* — размышление) как психическую активность личности, целью которой является достижение состояния «углубленной сосредоточенности. В психологическом аспекте медитация предполагает устранение крайних эмоциональных проявлений и значительное понижение реактивности. Соматическое состояние медитирующего характеризуется при этом расслабленностью, а его умонастроение — приподнятостью и некоторой отрешенностью (от внешних объектов и отдельных внутренних переживаний)».

Как явствует из этой характеристики, медитация сама по себе не обязательно связана с религией. Можно себе, например, представить ученого, который использует медитацию для полного сосредоточения на какой-либо научной проблеме. Медитация может быть включена и в систему психотерапевтической и даже педагогической деятельности.

Однако исторически сложилось так, что приемы и способы медитации были подробно разработаны в ряде религий, прежде всего восточных (в индуизме, буддизме и др.). Медитация, становясь важной формой культовых действий и будучи включена в систему религиозных верований, приобретает важные социально-психологические особенности. Если медитация представляет собой особое психическое состояние личности, которое способствует формированию углубленной сосредоточен-

ности, то немаловажным является вопрос о том, на чем сосредоточен человек, какие идеи и образы находятся в центре его внимания, осознаются и переживаются им.

Вряд ли можно согласиться с мнением английского психолога Р. Тулесса, который считает, что медитация отличается от молитвы тем, что цель молитвы — воздействие на бога или иные сверхъестественные силы и сущности, в то время как цель медитации — изменение психического состояния субъекта¹. Во-первых, целью молитвы, правда не всегда осознанной, является не только воздействие на сверхъестественное, но и достижение религиозного утешения, о чем уже говорилось. Во-вторых, цель медитации, если она включена в систему религиозных ритуалов, не сводится только к изменению психики субъекта, но предполагает и достижение мистического «слияния с богом» (в теистических религиях) или «просветления» (в восточных религиях).

В зарубежной литературе преобладает тенденция жестко связывать медитацию с религией, давать ей религиозное или даже мистическое объяснение. Например, известный популяризатор дзэн-буддизма в США Д. Т. Судзуки трактует медитацию как необходимый этап формирования у последователей дзэн-буддизма так называемого «просветления» («сатори» по-японски), которое означает, по его мнению, сверхрациональное, интуитивное постижение сущности мира и человека. Характеризуя «просветление», Судзуки выделяет следующие его особенности: оно иррационально, недоступно интеллектуальному анализу и даже невыразимо в словах; оно интуитивно, т. е. достигается путем внезапного «озарения», «просветляющего» сущность явлений;

¹ Thouless R. An Introduction to the Psychology of Religion, p. 90.

оно содержит в себе момент «утверждения», принятия существующего, момент, связанный с преодолением «дуализма» субъекта и объекта; знания на основе «сатори» являются абсолютными, никакие аргументы их поколебать не могут, через «сатори» человек проникает в тайну трансцендентного (Beyond); сознание дзэн-буддиста в результате «сатори» не имеет персональной, личной окраски, чем отличается от сознания христианского мистика; «просветление» включает «чувство экзальтации», связанное, по мнению Судзуки, с преодолением зависимости человека от окружающего мира, его ограниченности; наконец, «сатори» приходит внезапно, неожиданно для верующего¹. В этой характеристике слиты чисто религиозные и собственно психологические моменты.

Активно действующий в США пропагандист «тибетского буддизма» (т. е. ламаизма) Ч. Трунгпа различает две формы медитации в зависимости от религиозной традиции: первая форма, по его мнению, связана с учениями, которые призваны открыть природу всего существующего, вторая — направлена на поиски связи с существующим вне человека личным богом. Первая форма медитации характерна для индуизма и буддизма, вторая — для иудаизма, христианства и ислама. Уделяя основное внимание анализу первой формы медитации, Ч. Трунгпа пытается охарактеризовать и некоторые «психотехнические приемы», которые необходимы для погружения человека в состояние медитации. К их числу он относит, в частности, особую организацию дыхания, включающую концентрацию внимания на этом процессе, особую позу (сидение со скрещенными нога-

¹ Sudzuki D. T. Zen Buddism. Selected Writing. N.Y., 1956, p. 103—108.

ми на полу или на ковре), свободное созерцание «потока сознания», т. е. мыслей и образов. Однако он не отделяет все эти приемы от главной цели медитации, которая, по его мнению, заключается в достижении такого состояния личности, при котором она осознает необходимость отказаться от каких-либо целей, желаний и стремлений¹.

В советской литературе, посвященной восточным религиям, подчеркивается важное значение медитации как способа воздействия на психику верующих. Характеризуя роль медитации в системе китайского чань (дзэн) буддизма, Н. В. Абаев и Е. Б. Поршнева пишут: «...очень важную и зачастую определяющую роль в процессе формирования основных социально-психологических установок и всей ценностно-ориентационной структуры у членов этих сект играли разнообразные методы медитации, заимствованные из чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции: как индивидуальные, так и коллективные (или совместные с учителем-наставником), как внешне пассивные, так и активно-динамические».

В соответствии с основополагающими принципами религиозно-философского, этического и психологического учения чань-буддизма эти методы были призваны вытеснить из сознания адепта обычные логические и вербальные структуры и вызвать у него невербальное переживание интуитивного просветления или озарения².

Советские исследователи японского буддизма С. А. Арутюнов и Г. Е. Светлов также отмечают важную роль медитации в системе дзэн-буддизма: «Школа Сато придает выработке правил поведения во время созер-

¹ Religion for a New Generation. N.Y., 1973, p. 341—347.

² Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984, с. 88.

зания особенное значение. Вот несколько советов начинаящим: «...твой желудок не должен быть ни пустым, ни полным», «регулируй часы сна», «мойся ежедневно», «не думай ни о плохом, ни о хорошем», «не думай ни о прошлом, ни о будущем, настоящий момент должен составлять для тебя всю вселенную», «если ты почувствуешь головокружение во время дзадзен (медитации.—Д. У.), сосредоточься на мысли о лбе», «если ты чувствуешь себя больным, сосредоточься на мысли о пальцах ног», и т. п.»¹ Авторы делают вывод: «Из всего этого видно, что главное в дзадзен — это жесткая самодисциплина, постоянная психическая тренировка, умение отрешиться от всех мыслей, а если это необходимо — сосредоточиться на какой-то одной, определенной мысли»².

По-видимому, отделить медитацию как совокупность «психотехнических» приемов от религиозной традиции, в рамках которой она осуществляется, бывает практически очень трудно, почти невозможно. И тем не менее для нас методологически очень важно учитывать, что медитация, как и катарсис, представляет собой сложную функциональную психологическую систему, которая может возникать, формироваться и «работать» в различных сферах социальной деятельности. Этот вывод, в частности, доказывается тем, что в разных религиях медитация приобретает разную направленность и разное содержание. Одно дело — медитация буддиста, стремящегося достичь пресловутого «просветления», и другое дело — медитация христианских аскетов или исламских «суфиев», добивающихся мистического сближения или

¹ Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968, с. 61.

² Там же.

даже непосредственного слияния с богом. Что психологическая сторона медитации обладает известной самостоятельностью по отношению к ее идейному содержанию, доказывают и некоторые современные нетрадиционные религии и культуры в капиталистических странах, в которых на первый план выступает именно психотерапевтическая функция медитации.

Они используют самые различные формы и способы психологического воздействия на своих приверженцев, в том числе и медитацию. Например, «гуру» религиозного движения «Миссия божественного света» Махарай Джি заявил: «Это знание (имеется в виду учение данной секты.—Д. У.) не есть Знание. Знание реализуется в медитации... Пятнадцать минут медитации — даже при слабой концентрации — являются здоровым замещением послеобеденного сна и часто психологически успокаивают больше, чем сон»¹. Специфически «американский» прагматический подход к религии как к средству утешения и психологического успокоения, присутствующий в той или иной степени и в традиционных религиозных организациях в США, особенно ярко проявляется в нетрадиционных движениях и культурах в этой стране. Известный протестантский теолог-модернист Харви Кокс посвятил специальную книгу анализу воздействия восточных религий на американское общество. В ней он, в частности, утверждает, что в США происходит процесс своеобразной «психологизации» религии. На первый план в нетрадиционных религиозных движениях выступает их психотерапевтическая функция. Новообращенным обещают преодоление душевного дискомфорта, успокоение, обретение полной духовной гармонии сразу же после того, как они приобщаются к

¹ The New Religious Consciousness. Berkeley, 1976, p. 55.

религиозной «практике» той или иной общине¹. Советский исследователь Е. Г. Балагушкин отмечает, что «в нетрадиционных религиях, как правило, большую роль играет эмоционально-психологическая сторона, оттесняющая на задний план вероучение»². В некоторых из этих культов «психотерапия» становится основной целью, причем «учение» их порой практически почти не связано с верой в сверхъестественное. Эти культуры привлекают к себе прежде всего обещаниями спасения «здесь и теперь», в этой, а не в потусторонней жизни, причем спасение изображается в основном как освобождение от отрицательных переживаний, гармонизация всей духовной жизни. К числу таких «квазирелигиозных» (как их называют многие западные исследователи) групп относятся, например, «Движение человеческих потенций», «Трансцендентальная медитация», «Психосинтез» и многие другие³. Хотя их руководители пытаются, как правило, дать религиозно-идеалистическую интерпретацию практикуемым ими системам психотренинга и психотерапии, для большинства рядовых участников этих групп главную роль все же играют именно последние, причем многие из них не разделяют религиозных взглядов их руководителей.

Все это еще раз подтверждает правильность того вывода, который был сделан выше: психологические функциональные системы (катарсис, исповедь, медитация), обеспечивающие религиозное утешение, могут функционировать вне религиозного идейного содержания, их не следует отождествлять с религиозными верованиями и представлениями. Однако в системе рели-

¹ Cox H. Turning East. N.Y., 1977, p. 74—90.

² Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984, с. 77.

³ The New Religious Consciousness, p. 93.

гизоного культа они связаны с соответствующими верованиями, и именно этим определяется характер их воздействия на личность и общество.

В западной психологии религии активно обсуждается проблема использования религии в психотерапевтических целях. Одним из активных пропагандистов этой идеи был американский протестантский священник и психолог А. Бойзен. С его точки зрения, психические расстройства и религия имеют один общий источник — кризисную ситуацию в жизни личности. Но религия представляет собой, по мнению Бойзена, «конструктивный», благотворный для личности выход из этой ситуации, а психоз — разрушительный, негативный. Отсюда его вывод о значении религии как важнейшего средства лечения психических больных¹. Другой американский психолог, В. Оутс, заявляет, что «тщательное исследование роли религии в предотвращении и лечении душевных заболеваний показывает важность профилактической и терапевтической роли священника в жизни его прихожан»². Ему вторит С. Хилтнер, который считает, что достижения психологии религии должны быть поставлены на службу религиозному обучению и воспитанию и широко использоваться священниками в их практической деятельности³.

В ряде капиталистических стран уже давно оформилась особая ветвь психологии религии — так называемая «пастырская психология» (*pastoral psychology*). Пастырская психология занимается изучением путей и способов наиболее эффективного воздействия священников на сознание верующих.

Весьма модными являются также «клинические

¹ Boisen A. Religion in Crisis and Custom. N.Y., 1955, p. 68—70.

² Readings in the Psychology of Religion, p. 235.

³ Ibid., p. 103.

исследования» психотерапевтического эффекта воздействия религии на больных неврозами. В журналах и по телевидению рекламируется целебное воздействие, которое якобы оказывает религия на подобных больных. Журнал «Пастырская психология» публикует многочисленные статьи, где отмечается благотворная роль религии в предупреждении и лечении неврозов и психических заболеваний.

Справедливо ради, отметим, что среди американских психологов были и ученые, пытавшиеся подойти к проблеме психотерапевтической роли религии с научных позиций. Наиболее известным из них был, бесспорно, уже упоминавшийся Джеймс Леуба. В своих книгах «Психология религиозного мистицизма», «Бог или человек»¹ Леуба пытался объяснить состояния сознания, свойственные мистикам, земными, естественными причинами, в частности вскрыть их физиологическую основу. Он пришел к выводу, что так называемый мистический опыт «открывает не христианского бога, а закономерную психофизиологическую деятельность нашего организма»².

Хотя читателю-марксисту бросается в глаза методологическая слабость многих рассуждений Леубы (он уделял недостаточное внимание роли социальных факторов в детерминации религии), критика им религиозной психотерапии в целом должна быть оценена положительно.

Утешение, которое дает религия,— иллюзорное утешение, достигаемое путем временного отклонения от реальности. Религия утешает, но не облегчает условий жизни людей. И именно поэтому возникает потребность

¹ Leuba J. The Psychology of Religious Mysticism. L., 1925; Leuba J. God or man? N.Y., 1933.

² Leuba J. The Psychology of Religious Mysticism, p. 316.

в освобождении людей от религиозного утешения. «Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья»¹, — писал К. Маркс.

**УДОВЛЕТВОРЕНIE
ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ
ПОТРЕБНОСТЕЙ ЛЮДЕЙ —
ВАЖНАЯ ПРЕДПОСЫЛКА
ПРЕОДОЛЕНИЯ
РЕЛИГИОЗНОСТИ**

Некоторые понятия, исторически тесно связанные с религией, до сих пор «по инерции» употребляются преимущественно в религиозном контексте. К их числу относится и понятие «утешение».

Между тем само по себе это понятие сохраняет свое значение и вне какой бы то ни было связи с религией. Существует ли объективная потребность человека в утешении, в том числе и человека, живущего в условиях социализма? На наш взгляд, положительный ответ на этот вопрос не вызывает сомнений. Эта потребность объективно присуща людям, живущим в любой социальной системе, в том числе и социалистической.

Могут сослаться на известное высказывание В. И. Ленина в статье «Крах II Интернационала»: «Справедливо указывал Фейербах защищавшим религию тем доводом, что она утешает человека, на реакционное значение утешений: кто утешает раба, вместо того, чтобы поднимать его на восстание против рабства, тот помогает рабовладельцам»². Однако вдумаемся в смысл и содержание этого ленинского высказывания. Ведь Ленин здесь, во-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 237.

первых, говорит о религиозном утешении. И, во-вторых, речь идет об утешении раба, имеющем целью утвердить его в рабстве, причем это утешение препятствует борьбе раба против социального гнета. Отрицательное отношение В. И. Ленина к утешению связано с тем, что в социальной ситуации, о которой идет речь, утешение, предлагаемое религией, мешает развитию классового самосознания и социальной активности трудящихся, мешает их реальной борьбе за социальное освобождение.

Можно ли из этого сделать вывод, что В. И. Ленин выступал вообще против утешения как элемента социально-психологических отношений людей? Ни в коей мере. В социалистическом обществе, где отсутствуют классовые антагонизмы и эксплуатация человека человеком, могут возникать и возникают такие ситуации в жизни людей, когда они остро нуждаются в утешении, сочувствии, сострадании, сопереживании со стороны окружающих. В жизни каждого человека случаются болезни, потери близких, жизненные и семейные конфликты и неудачи, нереализованные планы и намерения и т. п. Все это вызывает психологическую потребность в утешении, сострадании. Здесь речь идет, естественно, об утешении, источником которого являются люди и которое включает не только сочувствие и сопереживание, но и реальную помощь, моральную, а иногда и материальную поддержку.

Такое реальное, человеческое утешение и в условиях нашего общества — немаловажный фактор, способный предотвратить обращение человека к религии как способу утешения иллюзорного. Харви Кокс опрашивал в США членов нетрадиционных групп и сект о причинах их вступления в эти группы. Одной из основных причин, по мнению опрошенных, был недостаток дружбы и теплоты в общении между людьми, который они надеялись

восполнить в религиозных общинах¹. Аналогичные факты зафиксированы и советскими исследователями. Так, например, М. Г. Писманик пишет: «Треть обследованных нами верующих на вопрос: «Что вы особенно цените в религии?» — ответили: «Утешение в беде»². Согласно данным белорусских социологов, почти 90 % верующих баптистов в той или иной форме говорят о важности для них «утешительной» функции религии: религия, мол, помогает переносить неприятности, горе, уменьшает страх смерти и т. п.³

Объективная психологическая потребность в утешении реализуется в нескольких направлениях. Эти направления, по сути дела, уже были обозначены выше. В частности, у каждого человека существует объективная психологическая потребность в эмоциональной разрядке (катарсисе), обостряющаяся прежде всего в ситуациях, когда в психике личности накапливаются отрицательные переживания. Эмоциональная разрядка может сыграть важную роль в снятии отрицательных эмоций. На нерелигиозной основе катарсис может быть реализован в различных социальных формах, в частности в форме безрелигиозных, социалистических обрядов. Всякий обряд представляет собой стереотип коллективных символических действий⁴. Нерелигиозные обряды, система которых уже сформировалась и продолжает совершенствоваться в социалистических странах, включают определенный динамический стереотип эмоциональных состояний, который выше был обозначен как катарсис. В ходе безрелигиозных обрядов происходит снятие отрицательных переживаний, но уже на базе

¹ Cox H. Turning East, p. 95—96.

² Писманик М. Г. Личность и религия, с. 73.

³ См.: Баптизм и баптисты. Минск, 1969, с. 203.

⁴ См.: Угринович Д. М. Обряды. За и против. М., 1975.

социалистических идей, ценностей, норм и идеалов.

Потребность в снятии отрицательных эмоциональных состояний, в эмоциональной разрядке особенно остро ощущается людьми в моменты жизненного кризиса, утраты родных или близких и т. п. Именно в этих ситуациях необходимы обряды похоронные, поминальные и др., которые, по выражению В. В. Вересаева, являются устоявшейся, привычной формой реализации коллективных переживаний.

Но эмоциональная разрядка необходима для личности не только в критические моменты жизни.

Зачастую не только физическую, но и «психологическую» усталость, требующую известной эмоциональной встряски, вызывает монотонная деятельность людей, однообразие жизненных впечатлений. Одним из наиболее сильных и полезных средств эмоциональной разрядки для человека является его приобщение к искусству. Особенno благотворную роль играет в духовной жизни личности активное художественное творчество в самых различных формах и проявлениях. Не всякий может стать профессиональным художником, писателем или музыкантом, но каждый или почти каждый при желании может приобщиться к художественной самодеятельности, найти возможности для активного проявления своих эстетических способностей. А ведь это, помимо прочего, дает и необходимую эмоциональную разрядку, удовлетворяет потребность в катарсисе.

Спорт, наряду с искусством, является также важным способом интенсификации и обогащения эмоциональной жизни личности. Можно назвать и другие формы реализации этой потребности: туризм, занятия садоводством, техническим творчеством и изобретательством и т. п.

Как это ни странно на первый взгляд, все перечисленные формы активной человеческой деятельности

выполняют помимо многих иных и определенную «психотерапевтическую» функцию: они снимают как физическое, так и психологическое напряжение, обеспечивают эмоциональную разрядку, стабилизируют психику человека. Для нашей же темы важно подчеркнуть, что они являются немаловажным фактором, предотвращающим обращение человека к религии как к средству утешения.

В социалистическом обществе весьма актуальны проблемы взаимоотношения личности и коллектива, в рамках которого проходит ее трудовая и общественная деятельность. Условия социализма создают объективные основы для совпадения коренных интересов членов коллектива. Однако важное значение имеет и субъективная, социально-психологическая сторона взаимоотношений между ними. Когда речь идет о благоприятном социально-психологическом климате на том или ином предприятии или в учреждении, то имеется в виду общая атмосфера взаимного уважения, внимания, заботы о каждом члене коллектива. Только такой психологический климат способствует удовлетворению объективной потребности в сочувствии и сопереживании.

Выше уже отмечалось, что желание доверительно рассказать кому-нибудь о личных трудностях, проблемах, переживаниях является также объективной психологической потребностью людей. Конечно, эта потребность, существующая у большинства людей, ощущается разными людьми далеко не одинаково. Степень осознания этой потребности и возможности ее реализации зависят и от характера и психологических особенностей той или иной личности, от обстоятельств ее жизни. Имеются ли у нас социально-санкционированные, общепризнанные и доступные каждому формы ее удовлетворения? Пока они еще не выработаны. Могут возразить, что они вооб-

ще не нужны. Однако опыт, накопленный психологическими консультациями и «телефонами доверия» (последние предполагают полную анонимность обращения к ним), доказывает обратное. Вопрос этот, конечно, не простой, многое здесь может вызывать споры. Однако проблема требует дальнейшего изучения.

Еще больше вопросов возникает, когда речь заходит о нерелигиозном содержании медитации. Автор вполне сознает, что на данном уровне разработки и исследования проблемы он может ограничиться только ее общей постановкой. Для более конкретного решения необходимы специальные исследования. Однако можно высказать гипотезу, что психологические процессы и состояния, формирующие медитацию, могут играть позитивную роль в жизни человека, удовлетворяя ее потребность в сосредоточенном размышлении над той или иной жизненной или научной проблемой. Эта потребность, как нам представляется, возрастает в современную эпоху, когда динамизм технических и социальных изменений, напряженный ритм жизни создают для человека ряд новых психологических проблем.

Подведем краткие итоги. Потребность в утешении является, по нашему мнению, объективной психологической потребностью, сохраняющей свое значение и в социалистическом обществе. Наше общество заинтересовано в том, чтобы данная потребность удовлетворялась на нерелигиозной основе. Существуют различные формы и способы ее удовлетворения в условиях социализма, кратко охарактеризованные нами. Чем полнее наше общество будет удовлетворять данную потребность людей, тем меньше будет в нем возможностей для воспроизводства религиозности.

Глава пятая Психологические аспекты религиозного культа

C

оциально - психологическое изучение религии не может пройти мимо проблемы религиозного культа. Это вы-

звано тем, что, с одной стороны, сами культовые действия воплощают определенные феномены человеческой психики: религиозные образы и представления. С другой — культовые действия являются могучим средством психологического воздействия на членов религиозных объединений и групп. Не учитывая психологического воздействия культа, и в частности его эстетических компонентов, нельзя понять важные мотивы участия индивидов в жизни религиозных общин.

В предыдущих главах мы уже касались ряда проблем психологии религии, связанных с культом. Так, во второй главе мы пытались выяснить психологические корни некоторых религиозных обрядов, в частности первобытной магии. В четвертой главе речь шла о психологических функциональных системах, которые возникают в ходе культовых действий и играют важную роль в обеспечении религиозного утешения. Не повторяя уже сказанного, попытаемся теперь дать общую характеристику психологических сторон религиозного культа, остановившись специально на эстетических его компонентах и их воздействии на личность.

СУЩНОСТЬ КУЛЬТА И ЕГО МЕСТО В РЕЛИГИОЗНОМ КОМПЛЕКСЕ

Религиозный культ представляет собой совокупность религиозных обрядов. Обряды же, как это доказано не только наукой, но и практикой социалистического образа жизни, не являются специфическим элементом религии. Всякий обряд есть стереотип коллективных действий, символизирующих те или иные общественные идеи, нормы, идеалы и представления. Мысль о том, что обряды присутствуют не только в сфере религии, начинает в последние годы утверждаться и в зарубежной немарксистской литературе.

Специфика религиозных обрядов состоит в их идейном содержании и направленности, т. е. в том, какие именно идеи, представления, мифы и образы они воплощают в символической форме. Уже из этого ясно, что связь религиозного культа и религиозного сознания не внешняя, а внутренняя, органическая. Это не просто взаимодействующие между собой внешние факторы. Напротив, культ есть лишь социальная форма объективации религиозного сознания, реализации религиозной веры в действиях группы индивидов. Вспомним в этой связи существенную особенность любой религиозной веры: она предполагает не только веру в реальное существование сверхъестественных сил или существ, но и веру в то, что эти силы или существа могут воздействовать на судьбу человека в реальном или «потустороннем» (т. е. иллюзорном) мире и что сам верующий может воздействовать особым образом на сверхъестественное. Иначе говоря, между сверхъестественными силами или существами, в которые верит человек, и самим верующим формируются особые двусторонние

отношения, названные нами выше «иллюзорно-практическими». Они иллюзорны, поскольку предмет религиозной веры объективно не существует, но они носят практический характер, поскольку реализуются в религиозном культе.

Религиозный культ, следовательно, есть реальная, социально-объективированная форма воздействия на иллюзорный предмет религиозной веры. Из этого вытекает, что он не может рассматриваться вне и помимо религиозных верований, символическим воплощением которых является.

Характерно, например, что одни и те же с точки зрения их естественного, материального содержания культовые действия приобретают в различных религиозных системах принципиально отличное идеино-символическое и образное содержание. Возьмем, к примеру, очистительные обряды, связанные с погружением в воду или обливанием водой. Эти обряды существовали уже в первобытном обществе. По мнению С. А. Токарева, у многих племен они интерпретировались магически, как особый (сверхъестественный) способ «очиститься» от скверны, нечистоты, понимаемых весьма широко и связываемых с нарушением табу¹. В христианстве прежний очистительный водный обряд приобрел новое содержание. Оно рассматривает крещение как одно из семи таинств, приобщающих якобы человека к божественной благодати. Крещение в христианстве символизирует очищение от первородного греха и приобщение к лону церкви.

Аналогична историческая судьба и многих иных ритуальных действий, например обрезания. У австралий-

¹ См.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965, с. 148.

цев обрезание является кульминационным моментом обряда инициации юношей, который знаменует их вступление в сообщество взрослых мужчин¹. В иудаизме и исламе обрезание приобрело иное значение: оно символизирует приобщение мужчины к последователям данной религии. Эти примеры, как и многие другие, показывают, что одни и те же ритуальные действия приобретают в системе разных религий различное идеологическое содержание. Следовательно, в религиозном обряде главное значение имеют не сами ритуальные действия, а их осмысление, истолкование верующими и служителями культа.

С научной точки зрения любые обряды, в том числе и религиозные, имеют социальную природу. В зарубежной литературе довольно широко распространена психоаналитическая интерпретация религиозных обрядов, согласно которой последние являются либо формами проявления бессознательных агрессивных или сексуальных побуждений (такая трактовка типична для представителей ортодоксального фрейдизма), либо объективацией неких «архетипов», существующих в коллективном бессознательном (точка зрения последователей К. Г. Юнга). К числу первых относятся, в частности, американские психологи М. Остоу и Б. А. Шарфстейн, которые заявляют, что «психический символ (составляющий, по их мнению, основу ритуала.—Д. У.) есть восприятие того, что... представляет собой элемент бессознательной фантазии... Неврозы и ритуалы суть компромиссы, создающие символические условия для реализации желаемых и одновременно вызывающих страх

¹ См.: Анисимов А. Ф. Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований.— Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 8. М., 1960, с. 314.

активностей»¹. С точки зрения этих психологов, «жертвоприношения и погребальные обряды связаны в значительной мере с формированием каналов для реализации агрессивных импульсов, в то время как обряды зрелости и свадебные более непосредственно регулируют сексуальный инстинкт»².

В этих высказываниях вызывают возражения два момента: во-первых, попытка вывести ритуал из бессознательных побуждений и инстинктов индивида, лишив тем самым обряд социальной основы, и, во-вторых, типичная для Фрейда трактовка обряда как феномена, основой которого является навязчивый невроз.

Обряды вообще и религиозные в частности ни в коем случае не являются спонтанным проявлением бессознательных побуждений отдельного индивида. Тем более их нельзя трактовать как продукт «коллективного навязчивого невроза», как это делал З. Фрейд. Религиозные обряды есть важная форма практической совместной жизнедеятельности верующих. Через нее реализуется их воздействие на сверхъестественные силы и существа. Иначе говоря, религиозные обряды, как и религия в целом, представляют собой целиком общественный продукт. И их идейное содержание, и их внешняя форма (последовательность и характер ритуальных действий) детерминированы социально, они суть продукты определенных общественных отношений.

Система культовых действий играет важную роль в религиозном комплексе. Именно через религиозные обряды приобщается индивид к той или иной конфессиональной общности, именно культовые действия являются для религиозных организаций важным средством

¹ Ostow M., Scharfstein B. A. The Need to Believe, p. 86—87.

² Ibid., p. 92.

«улавливания душ». Это хорошо понимали еще атеисты XVIII в. Так, Д. Дидро, обращаясь к воображаемому собеседнику-аббату, писал: «...у вас имеются обряды, о которых вы только что говорили, крестные ходы, праздники, песнопения, органы, всякого рода музыка, все эти замечательно искусно поставленные зрелища, цель которых — привлечь, пленить и покорить толпу. Вот еще одна из причин вашего успеха и вашей силы»¹.

Воздействие религиозного культа на верующих осуществляется по нескольким основным направлениям. Одно из таких направлений — формирование и возобновление стереотипов в сознании и поведении членов религиозной общины. Сами культовые действия, как уже говорилось, представляют собой стереотипы действий, воплощающих в символической форме определенные религиозные идеи, мифы и представления. Каждая религиозная организация в процессе своей эволюции вырабатывает целую систему культовых стереотипов. Религиозные обряды каноничны, т. е. не подлежат никаким произвольным изменениям. Всякие изменения в системе культа рассматриваются церковью как ересь, как искажение «истинной веры». В истории религий известны многочисленные случаи, когда вопрос о порядке культовых действий становился одной из главных причин раскола церкви. Вспомним, к примеру, реформу Никона, касавшуюся богослужебной практики в русском православии, и последовавшее за ней массовое движение «раскольников» (старообрядцев). В православном христианстве культ всегда занимал важнейшее место. Это подчеркивается и современными православными авторами. «Начиная с древних времен цент-

¹ Французские просветители XVIII в. о религии. М., 1960. с. 389.

ральное место в церковной жизни всегда занимало общественное богослужение, совершающееся в храме», — говорится в «Настольной книге священнослужителя».

Стереотипы культового поведения предполагают определенную повторяемость их в рамках различных временных отрезков: суток, недели, года. В православии, к примеру, существуют три так называемых «круга богослужения»: суточный, седмичный (недельный) и годовой. Суточный круг включает церковные службы, совершающиеся ежедневно в различное время суток. Седмичный устанавливает специфику богослужений в различные дни недели, годовой — порядок служб в дни православных праздников в течение года. Такая повторяемость культовых действий связывает их с циклами трудовой деятельности, с определенными временами года и тем самым формирует весьма устойчивые культовые традиции в среде верующих.

Как давно отмечено религиоведением, кульп наименее консервативный элемент религиозного комплекса. Стереотипы сознания и особенно поведения, которые выработаны у индивидов в процессе повторения ими культовых действий, исчезают очень медленно. Подчас бывает, что прежние религиозные верования размываются и утрачиваются, однако традиции в сфере ритуального поведения сохраняются, и весьма стойко. Датский религиовед Г. Геффдинг приводит любопытный пример, показывающий, насколько консервативны могут быть традиции, сформированные кульпом. В одной датской деревенской церкви еще в XIX в. сохранялся обычай становиться на колени, проходя мимо определенного места церковной стены. Никто не мог объяснить этого обычая, пока не соколбили штукатурку и не открыли под ней на стене образ богоматери. Обычай, следовательно, пережил крушение католицизма в Дании

на три столетия: он представлял собой элемент старого католического культа¹.

В нашей стране имеется немало людей, у которых отсутствуют сколько-нибудь глубокие религиозные верования, однако определенная часть их отмечает религиозные праздники, выполняет некоторые, наиболее важные ритуальные предписания церкви. Особенно много таких людей среди последователей православия и ислама. Формальный ритуализм, который свойствен им, нельзя считать, как это делают некоторые, безобидным делом. Через систему обрядов в сознание человека проникает антисоциальное религиозное мировоззрение. Нередко именно с приобщения к культу начинается идеологическая «обработка» личности, приобщение ее к общине верующих.

Консерватизм культа ставит перед современными церквами сложные социально-психологические проблемы. С одной стороны, культовые традиции, как отмечалось, способствуют формированию и возобновлению стереотипов религиозного сознания и поведения в массе верующих. С другой стороны, в системе культовых традиций, особенно в таких церквях, как католическая и православная, много архаических элементов, чуждых современному человеку. В системе католического богослужения, например, в течение многих веков использовался только мертвый латинский язык, непонятный прихожанам. Второй Ватиканский собор (1962—1965) заменил латинский язык богослужения национальными языками. По мысли инициаторов этой реформы, она должна способствовать усилению идеологического воздействия богослужения: молящиеся отныне понимают содержание молитв, которые произносит священник или

¹ См.: Геффдинг Г. Философия религии. Спб., 1912, с. 141.

все присутствующие в храме. Однако, как отмечают некоторые исследователи, эта реформа обнаружила и неожиданные для ее инициаторов последствия: оказалось, что перевод богослужения на национальные языки отчетливо выявил те архаические и нелепые, с точки зрения современного человека, элементы в тексте католических служб, которые прежде оставались скрытыми для молящихся.

Аналогичные социально-психологические проблемы стоят и перед Русской православной церковью, которая пытается пока сохранить в неприкосновенности культовые традиции. Например, руководство Русской православной церкви высказалось против яркого электрического освещения в храмах, ибо оно мешает молитвенному сосредоточению присутствующих на богослужении. Осуждено и исполнение церковных песнопений «в духе оперных арий». Патриарх Алексий характеризовал такое пение как «мирское легкомысленное сочетание звуков». Отстаивается и сохранение в русском православном богослужении церковнославянского языка. По мнению авторов «Настольной книги священнослужителя», «наш язык в богослужении должен отличаться от обычного, которым мы говорим дома, на улице, в обществе. Как необычна в храме архитектура, живопись, утварь, напевы, так и язык, на котором произносятся молитвы, должен быть необычен». В отстаивании руководством Русской православной церкви культового традиционализма, по-видимому, известную роль играют воспоминания о неудачах «обновленцев», которые в 20-е годы пытались частично реформировать православные установления и каноны, но были покинуты большинством прихожан, не принявшим нововведений.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗЛИЧНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБРЯДОВ

Вместе с изменением религиозных верований эволюционировали и культовые действия. В сфере культа этот процесс затрагивал не только внешнюю, «поведенческую» сторону обрядов, но и их идейно-мифологическое содержание. В результате менялась и «психология» того или иного обряда, т. е. те психические состояния, чувства, переживания и установки, которые были свойственны непосредственным участникам определенных культовых действий. Попытаемся в ходе дальнейшего изложения проследить некоторые из таких изменений.

Во второй главе нами была сделана попытка определить психологические корни ранних форм религии — магии, фетишизма и тотемизма. Напомним кратко, что речь шла о «колебаниях между надеждой и страхом», вызванных неуверенностью первобытных людей в результатах своей деятельности, а также об их стремлении выдать желаемое за действительность. Культовые действия всегда воплощают в себе те или иные религиозно-мифологические представления и рассматриваются их участниками как особое средство воздействия на сверхъестественное. Следовательно, культовые действия имеют определенный психологический аспект.

Попробуем подойти с этой точки зрения к обрядам в системе ранних форм религии — магии, фетишизма, тотемизма. Первое, что следует подчеркнуть, — это практическая, «посюсторонняя», земная цель, которую преследовали, совершая магические, тотемические и иные аналогичные обряды. Особенно отчетливо это проявилось в сфере магии. Магические (колдовские) обряды всегда были иллюзорным средством решения каких-

либо практических проблем в жизни первобытных людей: промысловая магия призвана была обеспечить удачную охоту или рыбную ловлю, вредоносная магия должна была парализовать враждебные намерения иноплеменников, лечебная магия имела целью избавить соплеменников от болезней, «метеорологическая» магия создавала якобы благоприятные условия для урожая и т. д. Эта практическая цель любых магических ритуалов имела свой психологический аспект, который заключался в том, что совершающие колдовской обряд были убеждены, что он повлечет желательные для этих людей последствия.

Дж. Фрэзер абсолютизировал эту психологическую особенность магии, отделив ее от религии и даже противопоставив последней¹. Справедливо отмечая, что магия основана на вере в *необходимую* связь между колдовским обрядом и желаемым для первобытных людей явлением, он, однако, не учел в должной мере того, что эта необходимая связь является *иллюзорной*, т. е. существует только в сознании первобытных людей, но не в действительности. Именно в силу ложного, иллюзорного характера связи обрядового действия с его желаемым результатом, магия с точки зрения марксистского религиоведения есть одна из форм религии. Однако с психологической точки зрения существует большая разница между сознанием первобытного колдуна, уверенного в том, что магический ритуал даст желаемый практический эффект, и молитвой христианина или мусульманина к богу. В последнем случае молящийся не уверен, что бог «примет» молитву и исполнит желаемое.

Заслуживают внимания исследования ряда этнограф-

¹ См.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 61—74.

фов и религиоведов, посвященные психологическим предпосылкам и условиям формирования различных типов магии. Например, С. А. Токарев выделяет несколько типов магии, исходя из того, каким путем осуществляется сверхъестественное воздействие колдовского обряда. В *контактной* магии это воздействие осуществляется через контакт с «предметом околдования» (материальное явление, предмет, процесс, человек и т. п.). В *парциальной* магии колдовской обряд направлен на своеобразного «заместителя» предмета колдовства (например, вместо зверя используются его когти, вместо человека — волосы, ногти и т. п.). В *имитативной* магии сам обряд представляет собой воспроизведение (чаще всего неполное) определенных действий. Таковы, например, магические охотничьи пляски, имитирующие движения охотников и обеспечивающие, по их мнению, успех охоте. Все эти типы магии имеют между собой то общее, что «целью их является перенесение тем или иным способом магической силы на объект»¹. Однако существует и магия, если так можно выразиться, «оборонительная». К ней принадлежат различные способы использования амулетов, талисманов и «оберегов», а также различные виды «очистительных» обрядов, рассматриваемых как необходимое условие преодоления влияния злых и враждебных колдовских сил².

Психологической основой всех перечисленных выше типов магии является, как правильно подметил Дж. Фрэзер, абсолютизация ассоциаций по сходству и по смежности, которые во множестве формировались в сознании

¹ Токарев С. А. Сущность и происхождение магии.— Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии. М., 1959, т. 51, с. 22.

² См. там же, с. 23.

первобытного человека. В условиях ограниченной практики первобытные люди не могли четко отделить объективные причинные связи между явлениями и случайные совпадения и ассоциации, возникавшие либо в силу непосредственных пространственных и временных контактов между предметами и явлениями, либо в результате внешнего сходства между ними. Подобие и непосредственный контакт рассматривались часто в ряду причинных зависимостей.

Французский этнолог Л. Леви-Брюль попытался объяснить психологические основы магических действий, исходя из постулата о якобы особом «мистическом» (или «прелогическом») характере первобытного мышления. Главная особенность этого мышления, по его мнению, состоит в том, что оно игнорирует логический закон противоречия. В силу особого свойства первобытного сознания, которое Леви-Брюль назвал «мистической партиципацией», человек, живший в доисторические времена, соединял в своем сознании те объекты, между которыми отсутствуют объективные причинные связи и зависимости¹.

В советской литературе неоднократно отмечалось, что общая концепция «прелогического» мышления у Леви-Брюля порочна методологически и не соответствует реальным фактам. Прежде всего вызывает возражение попытка объявить все мышление первобытных людей «мистическим», или «прелогическим» (т. е. не подчиняющимся законам логики). Впоследствии сам Леви-Брюль вынужден был в значительной степени скорректировать свои позиции. В посмертно опубликованных «Записных книжках» Леви-Брюль писал:

¹ См.: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937, с. 258—262.

«В повседневной жизни их (первобытных людей.—Д. У.) реакция, более или менее сложная, выражается, как и у нас, в ряде средств и приемов, где тщательно учитываются причинно-следственные связи, влекущие или предотвращающие тот или иной предусмотренный результат. Это с полной очевидностью сказывается в их технике, иногда столь тонкой и остроумной: в изготовлении силков, корзин, посуды, в различных приемах сельского хозяйства и т. д. Однако при появлении чего-либо необычного, при заболевании, при смерти ребенка, при нападении на посадки диких свиней и крыс и т. д., все происходящее не объясняется больше простым сцеплением явлений, причины ищут в сверхъестественной силе, и только в ней»¹.

Эти высказывания Леви-Брюля свидетельствуют, что он фактически отказался от своих прежних взглядов, согласно которым все первобытное сознание «преложно». Более того, он близко подошел к правильному пониманию социальных корней религии, связывая ее существование с появлением «чего-то необычного», т. е. с не контролируемыми людьми факторами. Следует также отметить, что и в более ранних работах Леви-Брюля заметно противоречие между его теоретическими постулатами и многочисленными фактами, которые он приводит. Например, в работе «Сверхъестественное в первобытном мышлении» есть ряд правильных и глубоких замечаний относительно психологических аспектов первобытной магии. Так, Леви-Брюль связывает психологические истоки многих колдовских действий с тем, что первобытные люди постоянно боялись неудач в делах, несчастий, которые объяснялись либо колдовским дей-

¹ Цит. по: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, с. 85.

ствием врагов, либо нарушением табу одним из членов племени¹.

В ранних формах религии — магии, тотемизме и фетишизме,— как правило, отсутствуют верования в сверхъестественные существа — духов или богов. Соответственно и культовые действия основаны на вере в обязательную и необходимую, хотя и сверхъестественную, связь между магическим ритуалом и его результатом. Но как только возникают верования в духов, души и т. п., которые противопоставляются всему чувственно воспринимаемому материальному миру, происходят определенные изменения и в психологии культа. Появляются, с одной стороны, зачатки умилостивительного (проприциального) культа, а с другой стороны, зачатки так называемого экзорцизма (ритуально-магического изгнания злых духов).

Обе эти разновидности культовых действий можно обнаружить уже в шаманстве. Шаман, приведя себя в экстатическое состояние, старается либо с помощью культовых процедур изгнать поселившихся в теле большого злых духов, которые угрожают его жизни или благосостоянию племени, либо направляет все свои усилия на то, чтобы задобрить духов, которые «заведуют» охотой, морским промыслом и т. п. В шаманстве, таким образом, уже наличествуют элементы принципиально новой культовой психологии, которая строится не на вере в обязательный результат обряда, а на стремлении задобрить «высшие» сверхъестественные существа, выпросить у них желаемые блага.

Особый вопрос, вызвавший значительный интерес среди исследователей шаманства,— это психологические

¹ См.: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении, с. 27—60.

и нервно-физиологические особенности шаманов. Известно, что камлание шамана, т. е. его «общение с духами», предполагает особое психическое состояние — состояние экстаза. Многие исследователи полагали, что шаманами становятся нервнобольные, истеричные люди. Такова была точка зрения В. Г. Богораза, Д. К. Зеленина, С. Н. Давиденкова и ряда других авторов. Они считали, что склонность к истерии и нервно-психическим заболеваниям передавалась в роду шаманов по наследству и что именно эта склонность и определяла прежде всего признание за тем или иным членом рода (или племени) способностей и функций шамана.

Однако в литературе существует и иная точка зрения, которую, в частности, отстаивает в недавно вышедшей книге «Избранныки духов» В. Н. Басилов. Его взгляды представляются нам весьма обоснованными как в теоретическом плане, так и с точки зрения приводимых им фактов.

В. Н. Басилов считает, что шамана нельзя изображать нервнобольным человеком или истериком в обычном смысле этих слов. По его мнению, так называемая шаманская болезнь¹ является результатом самовнушения, которое, в свою очередь, объясняется особенностями ранних форм культуры. После смерти шамана некоторые его сородичи (нередко — прямые потомки) испытывают «шамансскую болезнь» прежде всего потому, что в их сознание прочно вошла традиционная идея,

¹ «Шаманской болезнью» называют особое нервно-психическое состояние беспокойства, внутренней сосредоточенности при внешнем отчуждении от окружающих, которое обычно предшествует началу шаманской деятельности у того или иного человека. В этот период данный человек как бы впервые осознает, что ему суждена роль шамана, причем в его сознании этот процесс мистифицируется и предстает как «избрание его духами».

что кому-либо из них предназначено быть «избранником духов», т. е. заменить умершего шамана. Именно под влиянием этой идеи он психологически и практически готовится стать преемником шамана, сознательно развивая (иногда — в ходе своеобразных «репетиций» в уединенном месте) те качества и способности, которые для этого необходимы. Если первые опыты камлания оказываются удачными и одобряются сородичами, то данный человек становится общепризнанным преемником шамана. Если же попытки камлания оканчиваются неудачей, то родовая община продолжает поиски нового шамана.

«Ритуальные обмороки и припадки шамана,— пишет В. Н. Басилов,— имеют тот же источник, что и его мучительное безумие периода «шаманской болезни». Внушив себе связь с духами, шаман должен был ожидать от себя и положенных при этой связи особенностей поведения. Приняв свою роль, он жил ею, уже не выходя из образа. Важной частью этой роли были воображаемые странствования и встречи с духами во время камлания. Проводя обряд, шаман находился во власти своих видений. Его взору являлись духи, картины иных миров, он переживал все подробности своего путешествия. Чукотский шаман, например, в галлюцинациях летал по воздуху и мчался к звездам, передвигался под землей и под водой, менял свой облик, встречался и беседовал с душами предков. Следует помнить, что эти галлюцинации были не произвольными, а связанными с задачами обряда»¹.

Шаманский экстаз вызывается намеренно, усилием воли. Причем следует подчеркнуть, что экстатическое состояние сознательно контролируется шаманом на всем

¹ Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984. с. 146—147.

протяжении обряда. Это не означает, что шаманский экстаз не требует для своего возникновения определенных психологических и внешних предпосылок. Такие предпосылки и условия, способствовавшие формированию экстаза, обязательно требовались. К их числу относились, с одной стороны, субъективно-психологическая готовность к камланию, а с другой — внешняя обстановка обряда (полутьма в помещении, тишина и внимание присутствующих и т. п.). Большую роль в ходе обряда играли и действия специального помощника, который участвовал в музыкальном сопровождении, подавал шаману необходимые ритуальные предметы и т. п.

Успех камлания, его воздействие на присутствующих во многом зависели от индивидуальных способностей и особенностей того или иного шамана. В этой связи различались так называемые большие шаманы и шаманы с ограниченными возможностями воздействия на духов.

Таким образом, по мнению В. Н. Басилова, которое мы разделяем, экстаз шамана не следует рассматривать как проявление какого-либо наследственного заболевания. «Странности» ритуального и повседневного поведения шамана зависели от характера роли, в которую он вжился всем своим существом¹, — пишет В. Н. Басилов. В формировании шамана как особого психологического типа личности, следовательно, главную роль играли социально-психологические, а не врожденные нервно-физиологические факторы.

В классовом обществе умилостивительный культ реализуется в двух основных формах: в жертвоприношениях и молитвах. Жертвоприношения появляются

¹ См.: Басилов В. Н. Избранные духов, с. 167.

вместе с возникновением анимистических верований в духов и души. Уже в эпоху родо-племенных отношений существовали разнообразные формы жертвоприношений духам, которые зафиксированы этнографами. У эвенков, например, существовали изображения духов — охранителей семьи и рода, которым были посвящены особые обряды: время от времени их «кормили» (мазали кровью, жиром, костным мозгом) или окурывали чадом горящего жира, что воспринималось как кормление.

По мере развития и усложнения религиозных систем усложняется и система жертвоприношений. В религиях народов Древнего Востока жертвоприношения рассматривались как ядро религиозного культа.

Насколько важное значение имели жертвоприношения в системе иудаизма, можно убедиться, заглянув в Библию. Некоторые книги Ветхого завета почти целиком посвящены подробному описанию правил совершения жертвоприношений богу Яхве. Например, в книге «Левит» детально перечисляются все необходимые правила, которые должны выполнять последователи Яхве, если они хотят принести в жертву быка, овцу, козу, голубя. Жертвоприношение при этом рассматривается не только как свидетельство религиозной ортодоксальности иудея, но и как своеобразное искупление его грехов, ибо жертва, согласно канону иудаизма, якобы способна загладить тот или иной проступок, совершенный последователем Яхве против установлений и норм его религии. Любопытно, что в Библии специально оговаривается право жреца на жертвенное животное: «Как о жертве за грех, так и о жертве повинности закон один: она принадлежит священнику, который очищает посредством ее» (Лев., 7 : 7). Значительная часть жертвоприношений попадала в руки жреческой верхушки.

В процессе формирования христианства эволюция

культы шла по линии его «спиритуализации», что предполагало, в частности, отказ от прежних материальных жертвоприношений. Христианство отрицает жертвоприношения. Однако доктрина так называемых добрых дел у католиков и православных предполагает обязательную материальную поддержку церкви, пожертвования в пользу церквей и монастырей, причем эти «добрые дела» рассматриваются церковью как важное условие «спасения души» христианина. Своебразным «заместителем» прежних жертвоприношений в системе христианского культа являются ритуалы возжигания свечей и лампад перед иконами и иными «священными» изображениями. Все эти ритуальные формы восходят к дохристианским жертвоприношениям и во многом выполняют их функции.

Молитва как специфический религиозный обряд сложилась на основе первобытных магических заговоров и заклинаний, т. е. так называемой вербальной магии (магии слова). Молитва первоначально входила в состав жертвоприношения как его вербальный компонент. Об этом свидетельствуют многие факты, собранные этнографами. Например, у негидальцев (небольшая народность, живущая в районе Амура) жертвоприношения сопровождались обычно словесными обращениями к «духам-хозяевам». На родовом мольбище старейшина, приступая к разрезанию сваренной головы лося — жертвы духам неба, произносил: «Нас пожалей, небо, солнце, луна, мольбище!»¹ По словам известного этнографа Э. Тэйлора, на папуасском острове Танна, где почитаются души умерших предков, покровительствующие произрастанию плодов, вождь племени после при-

¹ Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 35.

ношения первых плодов произносит следующие слова: «Сострадательный отец! Вот пища для тебя, ешь ее и надели нас ею!»¹

Впоследствии молитва отделилась от жертвоприношения и стала важнейшим компонентом культа многих религий, в том числе и христианства. В христианстве богословы различают несколько типов молитв, в зависимости от того, какие чувства и стремления молящегося они выражают. В богослужебной и богословской литературе в соответствии с этим выделяются молитвы восхваляющие, благодарственные и просительные. Однако, как признают сами христианские авторы, главную роль в системе молитв играют молитвы просительные. Именно к этим молитвам относится и основная молитва христиан — «Отче наш». Л. Фейербах отмечал, что психологической основой молитвы является просьба молящегося, обращенная к богу. Он писал: «Бог... представляется в виде существа, исполняющего желания, выслушивающего просьбы. Молятся для того, чтобы получить добро, чтобы быть избавленным «от опасностей, от нужды и от всякого рода невзгод». Но чем больше нужда, опасность, страх, тем сильнее дает себя знать и инстинкт самосохранения, тем живее желание быть спасенным, тем горячее молитва»².

Психолог из ФРГ В. Трилльхааз уделяет в своей книге «Основные черты религиозной психологии» немало внимания психологическому анализу молитвы, которую он считает «душой религии», самым интимным и трудно поддающимся описанию элементом субъективной религиозности³. Заслуживает внимания характери-

¹ Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 475, 476.

² Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 2, с. 715.

³ Trillhaas W. Grundzüge der Religionspsychologie, S. 50.

стика Трилльхаазом внутренних психологических противоречий и трудностей, которые свойственны просительной молитве христианина. Первая из этих трудностей, по его мнению, состоит в том, что бог, с позиций ортодоксального христианского вероучения, не имеет чувственного облика. Эта трудность, добавим мы, действительно существует. Изображения Иисуса Христа, богоматери, а иногда и бога-отца на иконах и стенах церкви призваны преодолеть эту психологическую трудность. Практически верующий — католик или православный — нередко молится не абстрактной трансцендентной сущности, находящейся вне пространства и времени, а изображению бога, находящемуся в храме.

Вторая трудность, о которой упоминает Трилльхааз, состоит в том, что, согласно христианскому вероучению, бог всезнающ, т. е. ему хорошо известны нужды и желания каждого молящегося. На эту сторону дела указывал П. Гольбах: «Хотя люди не перестают восхищаться мудростью, благостью, справедливостью бога и божественным миропорядком, в действительности они никогда не бывают довольны; молитвы, которые люди непрестанно возносят к небесам, показывают, что они ничуть не удовлетворены божественным промыслом. Разве просить что-нибудь у бога не значит сомневаться в его неусыпных заботах? Разве молиться богу и просить его о предотвращении или прекращении какого-либо зла не значит вмешиваться в его правосудие? Молить бога о помощи в беде не значит ли обращаться к виновнику беды с просьбой изменить его намерения, не совпадающие с нашими интересами?»¹ Действительно, просительная молитва, по сути, означает игнорирование важнейшего догмата христианства о боге как о все-

¹ Французские просветители XVIII в. о религии, с. 617.

знающем существе, которое управляет всеми событиями в мире.

Из этих трудностей и противоречий, как признает Трилльхааз, у многих молящихся вырастает сомнение в том, что бог слышит их молитвы. Это сомнение, считает он, особенно типично для современного человека, который, как правило, не верит в возможность божественного чуда, т. е. в возможность нарушения богом естественных законов и причинных связей.

Социально-психологические исследования подтверждают вывод о том, что у современного человека вера в действенность просительных молитв существенно ослабела. По данным Р. Тулесса, эта вера значительно уменьшается с возрастом. Например, из числа австралийских школьниц, к которым обратились с соответствующим вопросом, 35 % 12—13-летних верили в то, что «бог удовлетворит их просьбы, выраженные в молитвах». Среди же школьниц 16—17 лет таких было только 19 %¹.

Однако не следует недооценивать роли молитвы в поддержании и воспроизведстве религиозности. Молитва была и остается могучим средством психологического утешения, снятия отрицательных переживаний. Характерно, что уединенная молитва почти исключает нерелигиозную мотивацию, поэтому многие социологи считают ее важным признаком подлинной религиозности. В минуты сомнения в истинах религиозной веры человек обращается к молитве. Вот как описывает бывший католический священник И. Рагаускас свои молитвы в те дни, когда его обуревали сомнения в истинности католического вероучения: «Господи Иису-

¹ Thouless R. An Introduction to the Psychology of Religion, p. 94.

се, если ты воистину пребываешь здесь, услыши меня. Вот я, твой служитель, обращаюсь к тебе в труднейший час жизни... Ты видишь, сколь искренне я ищу истину, но не знаю, где она... Ведь чем больше я размышляю, тем больше отрываюсь от веры, от тебя, о господи... Так спаси же меня, Иисусе! Протяни руку, как тонущему апостолу Петру! Ты не можешь остаться глухим, если сам избрал меня из тысячи юношей и призвал служить тебе...»¹

Как признает И. Рагаускас, он уходил после этих молитв из костела умиротворенным, обнадеженным, с верой, что бог как дым рассеет сомнения, устранит раздвоение души, разногласия между разумом и верой. Однако психологическое воздействие молитв продолжалось не очень долго. Нерешенные мировоззренческие проблемы со всей остротой вставали перед ним опять...

Американский психолог Дж. Леуба различал два типа молитв. Психологической основой первого типа является своеобразная «сделка с богом», выпрашивание у него тех или иных благ и, соответственно, обещание выполнять все божественные предписания, переданные верующим через церковь. Целью молитв второго типа является само «общение» с богом, сближение и даже растворение верующего в боже². Эти идеи Леубы заслуживают внимания, поскольку здесь зафиксированы важные психологические особенности культовых действий, свойственных мистикам и религиозным экстатикам. Действительно, главной целью их молитв и иных культовых действий является достижение чувства непосредственной близости к сверхъестественному (в монотеистических религиях — к богу), слияния с ним. С точки

¹ Рагаускас И. Ступайте, месса окончена!, с. 254—255.

² Leuba J. The Psychology of Religious Mysticism, p. 2.

зрения психологии состояние мистика в этот момент характеризуется обычно как состояние экстаза, т. е. как состояние максимального напряжения и глубины переживаний, отключающих индивида от окружающей реальности и переключающих его психическую энергию на иллюзорные объекты.

В религиозном экстазе, как правильно отмечал Леуба, нет ничего сверхъестественного. Экстатические состояния могут достигаться и независимо от религиозного культа, например с помощью наркотиков. Религиозный экстаз отличается от галлюцинаций наркоманов только тем, что он осознается последователем того или иного культа через систему религиозных образов и представлений. Например, экстатические состояния пятидесятников, о чём шла речь в предыдущей главе, воспринимаются ими как «нисхождение» на них «святого духа». В других религиях мистические и экстатические состояния их приверженцев могут получать иное религиозное объяснение. Здесь, как и повсюду в психологии религии, следует четко представлять, какое идеиное содержание приобретают психологические процессы, состояния и динамические стереотипы у последователей той или иной конфессии.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА И ИХ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ

Уже в первобытном обществе важную роль играла эстетическая сторона обрядности. Обряды в первобытном обществе носили сложный, полифункциональный характер. Они были, по-видимому, наиболее древней и генетически первичной формой объективации перво-

бытных мифов. Последние же характеризовались нерасчлененностью, синкретичностью, они включали эстетические, религиозные компоненты, зачатки норм поведения и крупицы реального познания мира. Синкретизм и нерасчлененность были свойственны и первобытным обрядам. Например, знаменитые палеолитические наскальные изображения животных — это одновременно и проявление художественного творчества людей той эпохи, и, очевидно, элементы магического охотничьего обряда. Эстетическое в первобытную эпоху было слито с религиозным, магическим и усиливало психологическое воздействие обряда¹.

Эстетические элементы играли чрезвычайно важную роль и в политеистических религиях. Архитектура храмов, их интерьер включали многочисленные художественные изображения, призванные укреплять в сознании посетителей храмов идеи величия и могущества богов, а нередко и обожествленных земных властителей. В Древнем Египте, например, храмовые сооружения, скульптурные изображения богов, рельефы на стенах, возвеличивающие подвиги фараонов-богов, их могущество и мудрость, были важным средством идейного и психологического обеспечения устоев деспотического рабовладельческого государства. Во многих восточных религиях изобразительное искусство играло первостепенную роль. Вспомним хотя бы о знаменитом Борободуре, где с помощью сложной системы пространственных решений, скульптур и рельефов в символической форме были воплощены основные идеи буддизма: страдание как сущность земной жизни и постепенный отход от чувственных стремлений, самоуглубление как единственный путь к нирване.

¹ См.: Угринович Д. М. Искусство и религия. М., 1982, с. 55—62.

В политеистических религиях древности боги и иные сверхъестественные существа изображались в земной, чувственно-конкретной форме. В древневосточных религиях эта форма была преимущественно зоо- или терраморфной, т. е. боги принимали облик животных или природных стихий. В Древней Греции произошел процесс постепенной антропоморфизации богов: последние предстали в человеческом облике. Чувственно-конкретная форма, в которой существовали в сознании древних народов их боги, бесспорно, содействовала широкому привлечению изобразительного искусства в систему политеистического культа. Многие из скульптурных изображений древнегреческих богов принадлежат к общепризнанным шедеврам мирового искусства.

В монотеистических религиях единый бог стал рассматриваться как некая сверхъестественная сущность, принципиально отличная от чувственно воспринимаемых вещей и явлений. Впервые возникла проблема допустимости изображения божества в «телесной», «естественней» форме. Такие религии, как иудаизм и ислам, вообще запрещают любые изображения бога. Тем самым они резко ограничили возможность использования изобразительного искусства в своем культе.

В христианстве со времени его возникновения боролись две тенденции. Сторонники одной, опираясь на традиции иудаизма, требовали отказа от всяких изображений бога в христианских храмах. Многие «отцы церкви», активно боровшиеся против «языческой» античной культуры, выступали против изобразительного искусства, рассматривая его как пагубное идолопоклонство. Известный апологет христианства Тертуллиан (конец II — начало III в. н. э.) требовал запрещения всяких скульптур, картин и других изображений, мотивируя это тем, что искусство есть «идолопоклонство», несовме-

стимое с христианской верой. «Когда дьявол,— писал Тертуллиан,— ввел в мир фабрикантов статуй, изображений и всякого рода призраков, то сия язва рода человеческого получила тело и имя, заимствованное от идолов. Таким образом, можно считать источником идолопоклонства всякое искусство, производящее идола, какого бы то рода ни было. Нет нужды, выходит ли изображение из рук скульптора, гравера или швеи, составлено ли оно из гипса, красок, камня, бронзы, серебра или тканей»¹.

Наивысшей точкой развития этой тенденции в христианстве стало так называемое иконоборчество в Византии в VIII—IX вв. Иконоборцы заявляли, что, поскольку почитатели икон ставят перед ними свечи, це-люют их, молятся, они превращают иконы в «идолов», подменяют ими бестелесного потустороннего бога. Борьба между иконоборцами и иконопочитателями в Византии продолжалась более столетия и закончилась победой иконопочитателей. Их победа была не случайной. Церковь нуждалась в изобразительном искусстве для усиления эмоционально-психологического и идеиного воздействия на молящихся. Допустимость изображений в христианских церквях мотивировалась богословами тем, что в лице Иисуса Христа бог предстал в человеческом облике. Поэтому «священные» изображения в храмах не только возможны, но даже необходимы.

Эти «священные» изображения, доказывают и сейчас православные богословы, представляют собой окно в «горний», т. е. сверхъестественный, мир, они призваны служить как бы мостиком от человека к Богу. Извест-

¹ Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. Часть первая. Спб., 1847, с. 118.

ный православный богослов П. Флоренский писал: «Икона имеет целью вывести сознание в мир духовный, показать «тайные и сверхъестественные зрелица». Если по оценке, или, точнее, по чутью, смотрящего на нее эта цель ничуть не достигается, если не возбуждается хотя бы отдаленного ощущения реальности иного мира... то что же можно сказать об иконе, как не то, что она не вошла в круг произведений культуры»¹.

Для православной и католической церкви произведения культового искусства в храме необходимы прежде всего как предметы культа, а уже во вторую очередь — как художественные произведения. Именно религиозная, идеологическая функция подобных произведений имеет для церкви первостепенное значение, эстетическая же их функция рассматривается как подчиненная. Христианские апологеты издавна опасались, что эстетические переживания приобретут в душе молящегося самодовлеющее, первостепенное значение и оттеснят на задний план собственно религиозные чувства и верования. Христианский «отец церкви» Августин (354—430 гг.) описывал воздействие на него религиозных песнопений следующим образом: «Я колеблюсь между опасностью удовольствия и испытанием пользы... Однако, когда мне случается увлечься пением более, чем предметом песнопения, я со скорбью сознаю свой грех и тогда желал бы лучше не слышать певца»². А упомянутый выше П. Флоренский говорит: «Икона всегда создается как некоторый факт божественной действительности. Икона может быть мастерства высокого или невысокого, но в основе ее непременно лежит

¹ Богословские труды. Сборник 9. М., 1972, с. 99.

² Цит. по: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962, т. 1, с. 263.

подлинное восприятие потустороннего, подлинный духовный опыт»¹.

Задача отвлечения молящегося от реальности и направления его сознания в сторону сверхъестественного, бога, предопределяла те требования, которые предъявляла церковь к культовому искусству, как музыкальному, так и изобразительному. В церковной музыке должны были преобладать минорные тона, осуждались излишняя страстность и драматизм. Требования церкви к иконописи фиксировались в так называемом иконописном каноне, который особое внимание иконописца обращал на то, чтобы «священные» изображения не были похожи на окружающую людей действительность. Этой цели служила и «спиритуализация» облика святых, Богоматери, Иисуса Христа (центром иконы всегда был «лик», а в «лике» — глаза), и неподвижность изображаемых фигур (она символизировала вечный, непрекращающий характер сверхъестественного мира), и золотой фон, который вырывал «священные» образы из реального, земного окружения, и некоторые другие приемы. П. Флоренский требовал от художника-иконописца, чтобы тот не искал живой модели при создании иконы, а постился бы, молился и проникся «духовным созерцанием»².

Совершенно ясно, что подобные требования приводили к известной схематизации изображаемого на иконах и стенах церкви, к выработке особого символического «языка» христианского культового искусства, который отделял «священные» образы от «мирских», светских.

Однако деформация реальности в христианском

¹ Богословские труды. Сборник 9, с. 102.

² См. там же, с. 107.

культовом искусстве не была и не могла быть полной. Дело в том, что религиозные переживания у молящихся возбуждают те изображения, в которых божество воспринимается как личность, т. е. сохраняет человеческий облик. Интересно в этой связи отметить, что католицизм хотя и относится ныне в общем благожелательно к современному модернистскому искусству, но предостерегает против его крайних проявлений, например абстракционизма. «Безличностные символы», свойственные абстракционизму, не способны, по мнению католических эстетиков, вызвать к себе эмоционального отношения молящихся. Поэтому они осуждают как реализм, так и абстракционизм и склоняются к принятию «полуабстрактных» и символических фигур Христа, Богоматери, апостолов, которые типичны для творчества Ж. Руо и М. Шагала¹.

Роль эстетических компонентов в богослужении чрезвычайно велика. У глубоко верующих эстетические чувства как бы вливаются в общий поток религиозных переживаний, интенсифицируя и подкрепляя последние. Людей, религиозная вера которых не является глубокой, эстетические переживания в храме нередко прочнее связывают с религией. Наконец, эстетические стороны богослужения могут привлечь к религии и некоторых неверующих. За многие века своего существования христианская церковь выработала целую систему эстетических средств эмоционально-психологического воздействия. Уже само здание церкви, ее высокие своды, царящий в ней полумрак определенным образом воздействуют на человека, создают необходимое «молитвенное» настроение. Прибавьте к этому красочную рос-

¹ См. подробнее: Угринович Д. М. Искусство и религия, с. 172—183.

пись стен, мерцание свечей, блеск золота и серебра окладов икон, лампад, красочные одежды священнослужителей. А какое сильное воздействие на присутствующих в церкви оказывает пение хора, органная музыка! И. Рагаускас по этому поводу пишет: «Если лишить костелы музыки органа и хорового пения, если заставить ксендзов творить молитвы не вслух, а про себя, молча совершать обряды,— какими мрачными и скучными станут службы, насколько меньше будет посетителей в храмах!»¹

Весьма своеобразна эстетика культа многих нетрадиционных религий и сект. Здесь широко используется рок-музыка, практикуются танцы в современных ритмах. Модернизация культа зашла весьма далеко и в некоторых протестантских общинах США и Западной Европы. Американский теолог-модернист Харви Кокс рассказывает об опыте «нового богослужения». Оно включало не только традиционные культовые элементы, но и показ слайдов на темы из Нового завета, танцы в современных ритмах, общее пение всех присутствующих, их «стихийную активность». Один из полисменов, присутствовавший на собрании для обеспечения порядка, заметил, и, видимо, не без оснований, Х. Коксу: «Вы сказали, что предстоит религиозная служба, но мне кажется, что все это больше похоже на дебош». Однако сам Кокс остался очень доволен этой «экспериментальной литургией». Он утверждает, что церковь, если она хочет идти в ногу со временем, должна внедрять в свой культ элементы игры, создавать больше возможностей для полной эмоциональной разрядки прихожан².

¹ Рагаускас И. Ступайте, месса окончена!, с. 78.

² Cox H. The Seduction of the Spirit. L., 1974, p. 156—159.

Глава шестая Формирование и особенности религиозной личности

Ч

еловек не рождается религиозным, он становится таким в процессе взаимодействия с социальной средой.

В социологии и социальной психологии различают макросреду личности, т. е. существующую в данный момент систему социальных отношений, в рамках которых данная личность живет и действует, и ее микросреду, т. е. непосредственное социальное окружение, включающее семью, друзей, родственников, членов контактных групп (на работе, в процессе отдыха, занятий спортом и т. п.), с которыми данная личность систематически общается. Для объяснения причин формирования религиозности того или иного индивида в социалистическом обществе важнейшее значение имеет изучение его микросреды, и в частности влияния на него религиозной семьи, а также религиозной общине в лице ее активистов и служителей культа. Следует заметить, что специального рассмотрения требует и проблема религиозного «обращения», в понимании которого наиболее отчетливо проявляются методологические различия между марксистской и немарксистской психологией религии.

Не менее важно изучить социально-психологические особенности уже сформировавшейся религиозной лич-

ности. Речь идет о специфических для верующих потребностях, мотивах поведения, ценностных ориентациях, стереотипах в их сознании и поведении. Кроме того, следует учитывать, что верующие неоднородны с точки зрения их социально-психологических характеристик. Существуют разнообразные социально-психологические типы верующих, отличающиеся и по их отношению к религии, и по их ценностным ориентациям и социальным установкам.

Все эти вопросы не могут рассматриваться только на теоретическом уровне. Они требуют привлечения конкретного материала, в частности данных социологических и социально-психологических исследований. Естественно, что при этом в центре внимания должны быть особенности формирования религиозной личности в социалистическом обществе, равно как и специфика верующих, живущих в условиях социализма.

СЕМЬЯ — ВАЖНЫЙ КАНАЛ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИЧНОСТИ

Формирование личности начинается в семье. Именно здесь закладываются основы человеческого характера, отношения индивида к окружающим, его социальные и мировоззренческие ориентации. Отношения между ребенком и родителями являются первой формой непосредственных социально-психологических контактов, в которые вступает ребенок и от содержания которых зависит очень многое в его последующем развитии.

Зарубежные религиоведы признают, что семья играет чрезвычайно важную роль в процессе формирования религиозности ребенка. Психолог из ФРГ В. Трилльхааз указывает, что религиозные впечатления, получен-

ные ребенком в рамках семьи или через ее посредство, «имеют для последующей религиозной жизни основополагающее значение»¹. Социальные психологи М. Аргайл и Б. Бейт-Халлами считают, что религиозные установки родителей — один из наиболее важных факторов формирования религиозности новых поколений. Они приводят данные опросов студентов в США, в ходе которых те указывали, что наиболее сильное влияние на становление их религиозности оказали родители². О воздействии родителей на религиозные верования детей свидетельствует также тот факт, что большинство детей сохраняет конфессию родителей. Например, по данным американского социолога В. Старка, в 1963 г. 85 % молодых католиков, 71 % молодых протестантов и 65 % молодых последователей иудаизма в США сохранили вероисповедание своих родителей³.

Психолог из США С. Нанн провел специальное исследование, выявляющее связь между воспитанием в семье и религиозными верованиями детей. Он разделил все исследованные им семьи на четыре типа: первый тип — семьи, в которых оба родителя учат детей, что бог накажет их, если они ведут себя плохо; второй тип — где только мать воспитывает детей в этом духе; третий тип — где подобное воспитание исходит только от отца; четвертый тип — никто из родителей не учит детей бояться божьего наказания за проступки. Оказалось, что 73 % детей старшего возраста и 84 % младшего из семей первого типа твердо верят в то, что нужно бояться «божьей кары» за любой проступок.

¹ Trillhaas W. Grundzüge der Religionspsychologie, S. 116.

² Argyle M., Beit-Hallahmi B. The Social Psychology of Religion, p. 30.

³ Ibid., p. 31.

В то же время в семьях четвертого типа доля соответствующих групп детей — лишь 53 % и 61 %¹.

Оценивая приведенные выше данные, следует учитывать, что в США и других капиталистических странах религиозное воздействие семьи не противоречит, а, как правило, сочетается с религиозным воздействием других факторов социальной микросреды ребенка: школы, средств массовой информации, соседей и т. п. Иная ситуация в нашей стране. Здесь в системе социальной микросреды ребенка обязательно присутствуют факторы, оказывающие атеистическое или, по крайней мере, безрелигиозное влияние.

В последние годы советские исследователи уделили значительное внимание роли семьи в воспроизведении религиозности в новых поколениях. На основании ряда социологических исследований они пришли к выводу, что в условиях советского общества религиозная семья является одним из самых важных каналов (и факторов) передачи религиозных верований новым поколениям.

Следует учитывать, что процесс прогрессирующей секуляризации населения в нашей стране проявляется, в частности, в значительном уменьшении доли семей, в которых осуществляется религиозное воспитание детей. Например, по данным М. Ф. Калашникова, лишь 1,7 % исследованных им старших дошкольников воспитываются семьей в религиозном духе, в то время как у 10,6 % детей родители религиозны, но к религиозному воспитанию детей не стремятся². Тот факт, что за последние годы значительно уменьшилось число верующих, воспитывающих детей и внуков в религиозном духе, отмечает и воронежский социолог А. И. Демья-

¹ Research in Religions Behaviour. Selected Readings, p. 25—26.

² См.: Калашников М. Молодое поколение и религия. Пермь, 1977, с. 50.

нов. Если в исследовании середины 60-х годов, проведенном М. К. Тепляковым, таких родителей было зафиксировано 80 % (от числа верующих), то исследованием начала 80-х годов установлено, что только семья человек из ста опрошенных верующих регулярно занимаются религиозным воспитанием детей и внуков и 25 человек от случая к случаю напоминают им о возможном наказании за грехи в земной и загробной жизни¹.

Несмотря на то что число семей, в которых дети воспитываются в религиозном духе, в нашей стране сокращается, роль семьи как фактора, обеспечивающего воспроизведение религиозности в новых поколениях, остается еще весьма важной. Например, по данным В. С. Соловьева, проводившего социологическое исследование в Марийской АССР в середине 70-х годов, 78,5 % всех отцов опрошенных верующих и 85,7 % всех матерей были религиозными². М. Г. Писманик в своей книге приводит следующие данные: в Пермской области религиозны с детства 83 % верующих, в Узбекистане — 85 %, в западных областях Белоруссии — 93 %, в Молдавии — 96 %³. А если человек религиозен с детства, то можно с уверенностью сказать, что в формировании его религиозности активную роль играл пример его родителей, общая атмосфера в семье.

На основе многочисленных исследований психологи установили, что для ребенка дошкольного возраста родители являются бесспорным и абсолютным автори-

¹ См.: Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. Воронеж, 1984, с. 153.

² См.: Соловьев В. С. Атеизм и формирование нового человека. Йошкар-Ола, 1979, с. 83.

³ См.: Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М., 1984, с. 14.

тетом. Ребенок постоянно, причем часто неосознанно, подражает их действиям, их поведению, их словам. Неудивительно, что в религиозных семьях, где родители молятся, говорят о боге как о высшем существе, управляющем всем на земле и наказывающем людей за их «грехи», создается общая социально-психологическая обстановка, способствующая формированию религиозности ребенка. Еще более интенсивно формируются на выки религиозного поведения у детей в тех семьях, в которых родители или старшие родственники сознательно и целенаправленно воспитывают детей в религиозном духе, в частности заставляют их молиться, читают с ними Библию, разъясняют ее содержание.

Сложной проблемой является выяснение психологических особенностей детской психики, которые создают благоприятные возможности для формирования религиозности. М. Ф. Калашников выделяет ряд таких особенностей. Детям, прежде всего дошкольного возраста, присущее чувство незащищенности, беспомощности и абсолютной зависимости от взрослых. Поэтому у них отсутствует какое-либо сопротивление религиозному воздействию родителей. Дети младшего возраста доверчивы ко всему, чему их учат родители, что в значительной степени объясняется почти полным отсутствием у них личного опыта и знаний. Им свойственна подражательность. Подражание, пишет М. Ф. Калашников, «проходит сложный путь, изменяясь от внешнего к внутреннему, от непроизвольного к произвольному»¹. Постепенно на основе подражания у ребенка формируются не только стереотипы религиозного поведения, но и некоторые элементарные религиозные образы и представления.

¹ Калашников М. Молодое поколение и религия, с. 148.

Дети впечатлительны, они активно воспринимают и глубоко переживают любые внешние раздражители, что также способствует усвоению ими религиозных образов и представлений, связываемых с культовыми действиями или наглядными религиозными изображениями (например, иконами). Дети очень внушаемы, исключительно восприимчивы к указаниям, требованиям и наставлениям родителей. Это также психологическая предпосылка для формирования религиозности. Некоторые особенности мышления детей, в частности склонность к олицетворению окружающих природных явлений, к наделению их человеческими (антропоморфными) свойствами, также могут играть роль благоприятствующего фактора в формировании религиозности¹.

Не вдаваясь в анализ того, насколько полно представлены в этой классификации особенности детской психики, насколько удачна их группировка, подчеркнем лишь общий методологический принцип, согласно которому указанные выше особенности психики ребенка создают только возможности и предпосылки для формирования религиозности, но не являются обязательными ее детерминантами. Можно согласиться с М. Г. Писманником, что воображение ребенка дошкольного возраста, его стремление к олицетворению окружающего, увлеченность сказочно-фантастическими образами ни в коей мере не означают, что он уже «заражен» религией или что у него присутствует естественная предрасположенность к религиозной вере². «Освобождение от детской веры в чудеса-волшебства,— пишет М. Г. Писманик,— осуществляется незаметно для самого ребенка в ходе

¹ См.: Калашников М. Молодое поколение и религия, с. 142—160.

² См.: Писманик М. Г. Личность и религия, с. 8—9.

нарастания личного опыта и влияний взрослых и не оставляет никакой предрасположенности к религиозной вере¹. Это высказывание справедливо, но при одном важном условии: если в семье ребенка отсутствует религиозное влияние родителей, дедушек и бабушек. Если же такое влияние имеется и тем более если религиозное воспитание детей ведется систематически и целенаправленно, то выделенные М. Ф. Калашниковым особенности детской психики могут быть использованы для внедрения в сознание и поведение детей религиозных стереотипов, образов и представлений.

Как показало исследование, проведенное американским психологом М. Изером, религиозное влияние, оказываемое на детей, препятствует воспитанию у них правильного подхода к решению многих практических вопросов. В ходе исследования детям из разных семей предлагались различные воображаемые жизненные ситуации — причем это делалось либо устно, либо с помощью соответствующих картинок — и требовалось выбрать один из заранее подготовленных вариантов ответа. Ответы носили либо анимистический, либо религиозный, либо научный характер².

Исследование показало, что две трети детей из глубоко религиозных семей давали анимистические или религиозные ответы и только одна треть — научные, в

¹ Писманик М. Г. Личность и религия, с. 10.

² Пример. После рассказа, в котором говорилось, как некий мальчик Джим, заплыvший по неосторожности на лодке в океан, попал в бурю и был унесен далеко от берега (причем лодка начала протекать), были даны три варианта ответа на вопрос: что бы вы предприняли в этой ситуации на месте Джима? А. Анимистический — «Океан поймет, что я в беде, и с помощью большой волны вынесет меня на берег». Б. Религиозный — «Я буду молиться богу, чтобы он спас меня». В. Научный — «Я заткну дыру в лодке пальцем и буду выливать воду другой рукой».

то время как дети из семей, не отличавшихся религиозностью, давали от двух третей до половины научных ответов. Вывод американского психолога состоит в том, что «религиозное воспитание препятствует развитию способности детей воспринимать научные объяснения явлений»¹. С этим выводом нельзя не согласиться.

У дошкольников религиозные представления еще не отделились от других сказочно-фантастических образов и представлений, они носят наглядный, антропоморфный характер. Вот что пишет об этом бывший священник Г. Коршунов, порвавший с религией: «Очень рано началось формирование моей религиозности. Родители мои были людьми, как они выражались, «богообоязненными». Меня приучали верить в бога, служить ему. Первое осмысленное впечатление детства связано у меня именно с богом: рано утром ко мне подходит мать, берет на руки и несет в угол, где висят многочисленные образы, горят два огонька, привлекающие взор; мать складывает щепоткой мою правую руку, водит ею поочередно по лбу, животу, плечам и говорит: «Дай, боженька, здоровье мне, папе, маме и бабушке с дедушкой», а затем наклоняет мою голову для поклона»².

В раннем возрасте еще нет подлинной религиозности, т. е. веры в сверхъестественное. Ребенок-дошкольник не отличает естественное от фантастического, его религиозные навыки носят преимущественно внешний характер. Это признают и зарубежные психологи. Г. Оллпорт приводит следующий любопытный факт. Ребенок, приученный молиться на ночь, попав в новую обстановку, где отсутствовало привычное для него изображение Богоматери, стал проявлять беспокойство.

¹ Research in Religious Behaviour. Selected Readings, p. 71—73.

² Цит. по: Писманик М. Г. Личность и религия, с. 15.

Он нашел на столе популярный иллюстрированный журнал с изображением кинозвезды на обложке. Совершив перед этим изображением вечернюю молитву, ребенок спокойно отправился спать¹.

В процессе формирования религиозности ребенка большую роль играет та языковая среда, которая его окружает. Ребенок овладевает языком в самом раннем возрасте. При этом в религиозных семьях он может встретиться со словами религиозного содержания. Как указывает польский исследователь С. Опара, такие понятия, как «бог», «ангел» и т. п., воспринимаются ребенком главным образом в их сигматической функции (т. е. функция обозначения). Ребенок весьма смутно представляет себе значение подобных слов, однако под влиянием религиозных родителей он верит в реальность существ, обозначаемых этими словами. И это в дальнейшем, несомненно, оказывает влияние на его отношение к религии².

Конечно, понятия, связанные с религией, могут употребляться и в нерелигиозных или даже атеистических семьях. Но для правильного воспитания детей важно с самого начала объяснять им, что эти слова и понятия не обозначают чего-то реально существующего, что их содержание — результат человеческого воображения, фантазии.

Сложной проблемой является вопрос о том, как влияют отношения между родителями и детьми на формирование религиозности детей. З. Фрейд и его последователи утверждали и утверждают, что именно эти отношения (точнее, отношение ребенка к отцу) есть основа формирующейся религиозности ребенка, что бог

¹ Allport G. The Individual and his Religion, p. 29.

² См.: Опара С. Язык и проблема религиозности индивида.— Вопросы научного атеизма. Вып. 13. М., 1972, с. 259—282.

представляет собой своеобразную проекцию отца. Выше уже говорилось, что с такой точкой зрения нельзя согласиться и что главные корни религиозности лежат не в сфере отношений между детьми и родителями в семье, а в гораздо более широкой сфере социальных отношений. Однако это не значит, что во взглядах Фрейда на эту проблему нет ничего заслуживающего внимания.

Фрейд здесь абсолютизировал некоторые реальные аспекты отношений между родителями и детьми, которые при определенных обстоятельствах могут сыграть свою роль в формировании религиозности ребенка. В частности, как считают психологи, система авторитарного воспитания, навязывание детям жестких требований без учета особенностей их психики вообще и индивидуальных особенностей данного ребенка в частности, может формировать психологические черты, благоприятные для возникновения религиозности. Мы уже ссылались на мнение психолога З. В. Балевица, который разделяет эту точку зрения¹. В то же время формулировка З. В. Балевица, считающего, что «напластования раннего детства — бессознательные, интуитивные, вследствие качественного отличия структур сознания ребенка и взрослого субъективно кажущиеся потусторонними — являются основой внутренней религиозности верующего»², представляется не вполне корректной. Думается, что слово «основа» может быть истолковано здесь неправильно и его следует заменить словами: предпосылка, условие. Психологические «напластования» раннего детства, в том числе и бессознательные, могут быть включены в систему религиозных

¹ См.: Вопросы научного атеизма. Вып. 11, с. 318—323.

² Там же, с. 318.

верований только при наличии активных религиозных влияний извне, в частности со стороны родителей.

Некоторые родители, подчас и не очень религиозные, считают, что если убедить ребенка в существовании всемогущего бога, который обязательно карает за все проступки, за плохое поведение, то это поможет нравственному воспитанию ребенка, предотвратит многие его шалости. Однако в действительности идея «карающего бога», как показывает опыт, приносит в ходе воспитания минимум практической пользы, но зато наносит большой ущерб духовному развитию становящейся личности. Во-первых, в душе ребенка, уверовавшего в существование «всевидящего и карающего бога», прочно поселяется страх. Страх «согрешить», страх нарушить «божественные заповеди» окрашивает все повседневные переживания ребенка. Ясно, что это не может способствовать развитию его способностей и интересов.

Во-вторых, идея «карающего бога» не обеспечивает, вопреки мнению многих защитников религии, укрепления нравственных устоев. Примечательно в этой связи исследование американского психолога К. Нанна о роли идеи «карающего бога» в нравственном воспитании детей. Результаты исследования привели К. Нанна к следующему выводу: «Коалиция с богом... не представляется нам фактором развития интернализованных ценностей у детей, а скорее попыткой обеспечить соблюдение норм... усилить внешний контроль родителей над детьми»¹.

Религиозное влияние на детей в семье может исходить либо от обоих родителей (тогда оно наиболее сильно), либо от одного из них, либо от кого-то из

¹ Research in Religious Behaviour. Selected Readings, p. 39.

других членов семьи (чаще всего от бабушки). В связи с этим советскими социологами предприняты попытки выделить различные типы семей. Украинские исследователи, например, различают: полностью нерелигиозные семьи; частично религиозные, в которых лишь некоторые члены семьи — верующие; религиозные, где верующими являются все члены семьи. Представляют интерес данные Н. С. Василевской о том, какие именно семьи преобладают среди семей религиозного типа. Согласно результатам ее исследования, проведенного в г. Ярославле в 1970 г., одна треть религиозных семей — это семьи, в которых представлены три поколения, т. е. не только родители, но и дедушки и бабушки. С другой стороны, почти 15 % религиозных семей составляют неполные семьи, в которых чаще всего мать воспитывает детей без отца. В исследовании Н. С. Василевской выявлена отчетливая зависимость религиозности членов семьи от религиозности главы семьи. В 68,4 % семей, где глава семьи — верующий, религиозны в той или иной степени все остальные¹.

Если в частично религиозных семьях атеистическая общественность может в известной мере опираться на нерелигиозных членов семьи, то в условиях, когда оба родителя, а также и другие члены семьи отличаются повышенной религиозностью, такая возможность исключена, и это ставит сложные проблемы перед учителями и другими воспитателями детей. Однако, как показывает опыт работы лучших педагогов, и в этих условиях могут быть найдены пути и способы воздействия на религиозных родителей, если и не исключающие их

¹ См.: Василевская Н. С. Опыт конкретно-социологического исследования отношения к религии в современной городской семье.— Вопросы научного атеизма. Вып. 13. М., 1972, с. 386, 392.

религиозное влияние на детей, то делающие его не столь сильным и систематическим.

В 1985 г. в журнале «Наука и религия» была опубликована содержательная статья учительницы С. Жукаускене, рассказывающая об опыте ее атеистической работы не только с учащимися, но и с их родителями¹. Автор статьи правильно замечает, что, прежде чем начинать атеистическую работу, нужно тщательно изучить как психологические особенности учащихся, так и обстановку в их семьях, позиции и характеры их родителей. С. Жукаускене советует избегать «осуждений и проработок» как в отношении детей, так и в отношении родителей, которые требуют посещения детьми костела. В беседах с верующими родителями она не выдвигает вопросы религии на первый план, зато подробно обсуждает с ними успехи или неуспехи их детей по тем или иным предметам, делится своими наблюдениями об их поведении в детском коллективе, их отношении к труду и т. п. Именно такие уважительные и доверительные беседы с религиозными родителями позволяют учительнице на каком-то этапе поставить и вопрос о том, стоит ли родителям навязывать детям посещения костела, требовать от них соблюдения религиозных норм и предписаний. И во многих случаях советы учительницы оказывают свое воздействие.

Наиболее сложные проблемы в этом плане возникают в семьях фанатично верующих, принадлежащих к некоторым сектантским религиозным объединениям (баптисты, пятидесятники, адвентисты и т. п.). Многие из этих организаций уделяют большое внимание семье, которую они называют «домашней церковью». В «Мо-

¹ См.: Жукаускене С. Если не я, то кто? — Наука и религия, 1985, № 4, с. 35—38.

литвенном чтении», имеющем хождение в адвентистских общинах в СССР, указывается: «Родители не должны забывать о великом миссионерском поле в своих семьях. Бог возложил на каждую мать священную обязанность, даровал ей детей. Бог говорит: «Возьми этого сына или эту дочь, воспитай для меня, отполируй их характер, как драгоценности для царского дворца, чтобы им сиять в чертогах господних всегда»¹.

Особенно усердствуют в этом сторонники так называемого Совета церквей евангельских христиан-баптистов. В одном из писем «Ко всем божиим сестрам» роль семьи в религиозном воспитании детей определяется так: «Дорогой брат и дорогая сестра! Если вы соединены брачным союзом, то где ваше благословенное наследие? Столько ли с вами деток, сколько определил господь, или вы, как неверные, которым не на кого надеяться, испугавшись трудностей, преступно оттолкнули это благословение? Если же дети с вами — то знают ли они господа?.. Может быть, вы скрываете от них господа?.. Главное имение, которое вы должны собирать и передать детям вашим,— это драгоценная вера...»²

Неудивительно, что в результате усиленной обработки родителями и религиозными активистами у многих детей и подростков из семей баптистов — сторонников «Совета церквей» воспитана не только глубокая религиозность, но и враждебное отношение к неверующим. М. С. Писманик приводит следующий факт. 15-летняя Эльвира Г. заявила, что считает всех неверующих «хуже зверей». В разговоре участвовала ее подруга

¹ Цит. по: Белов А. В. Лженаставники юношества. М., 1973, с. 29.

² Цит. по: Арсенкин В. К. В поисках духовных наследников. М., 1975, с. 13.

Дина К., которая поправила Эльвиру: «Так говорить не надо!.. Но и на самом деле у каждого неверующего есть какой-либо порок или недостаток. Все люди грешные. Только неверующие намного хуже, потому нет им спасения»¹.

В подобных случаях мы имеем дело с четкой негативной установкой по отношению к неверующим, сформированной под влиянием не только семьи, но и религиозной общины, которая наряду с семьей является важным каналом формирования религиозности.

ВОЗДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЫ НА ИНДИВИДА

Важнейшим фактором микросреды, формирующими религиозность индивида, является религиозная община.

Некоторые западные психологи, исследующие религию, признают важную роль религиозных организаций в формировании верований отдельной личности. Так, В. Трилльхааз констатирует, что самое важное для религиозной веры «мы приобретаем «извне», через традицию и вероучение, обычаи и привычки»². По мнению американских психологов Д. Бэтсона и Л. Вентиса, индивидуальная религиозность «приходит из общества через механизмы социального влияния»³. В то же время весьма влиятельной в зарубежной психологии религии остается концепция, согласно которой наиболее важные источники религиозной веры индивида следует искать либо в глубинах его психики, либо во «встрече»

¹ Писманик М. Г. Личность и религия, с. 26.

² Trillhaas W. Grundzüge der Religionspsychologie, S. 97.

³ Batson D., Ventis L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective, p. 52.

индивидуа с богом (святым, сверхъестественным и т. п.), которая происходит в его сознании. Что же касается социальных влияний, то они не отрицаются, но им придается второстепенное значение. Например, влиятельный американский психолог У. Кларк полагает, что главный и первичный источник религии находится в индивидуальной психике, социальные же влияния носят вторичный характер¹.

Марксистская психология религии руководствуется принципиально иной методологической установкой: индивидуальная психика содержит лишь предпосылки и возможности формирования религиозности. Складывается же она под определяющим воздействием социальной среды, причем деятельность религиозных организаций играет в этом процессе весьма важную роль.

Рассмотрим подробнее роль религиозной общины в формировании и воспроизведстве индивидуальной религиозности. Прежде всего попытаемся охарактеризовать специфику религиозной общины как особой социальной группы.

Марксистская социология и социальная психология различают *условные* группы людей, т. е. группы, основанные на наличии общих признаков и характеристик, но не предполагающие взаимодействия входящих в них индивидов², и *реальные* группы, главным конструирующими признаком которых является совместная социальная деятельность людей или их место в системе экономических или иных социальных отношений. Как справедливо указывает Г. М. Андреева, для социальной психологии важнейшее значение имеет понимание

¹ Clark W. The Psychology of Religion, p. 387—388.

² Таковы, например, группы, выделяемые статистикой (люди, имеющие одинаковый возраст, пол, образование и т. п.).

социальной группы как субъекта деятельности¹. При этом наибольшее развитие как в зарубежной, так и в советской социальной психологии получило исследование *малых групп*. Главным отличием малых групп от больших является не число входящих в них людей (количественные параметры этих групп могут колебаться весьма значительно — от трех до 30—40 человек), а особый характер складывающихся между членами малой группы отношений. Эти отношения включают постоянные и устойчивые непосредственные контакты между людьми, которые предполагают возникновение межличностных отношений (симпатия — антипатия, дружба — вражда и т. п.). Именно поэтому малые группы в социальной психологии называют также *контактными* группами.

Методология подхода к изучению малых групп в марксистской социальной психологии отличается от подхода немарксистских психологов в двух основных аспектах. Во-первых, малые группы с позиций марксизма должны изучаться не в отрыве от больших социальных общностей (классы, нации и т. п.), а в тесном единстве с ними, причем каждая из малых групп рассматривается как элемент в рамках большой группы. Только такой подход позволяет выявить содержательную специфику той или иной малой группы, понять ее место в системе социальных отношений и вытекающий из этого объективный социальный интерес ее членов, определить социальные детерминанты ценностных ориентаций и социальных установок группы и т. п. Во-вторых, межличностные психологические отношения членов малых групп должны исследоваться в единстве с той системой социальной деятельности, в которую вклю-

¹ См.: Андреева Г. М. Социальная психология. М., 1980, с. 176—182.

чена группа. Именно содержание и цель деятельности группы в значительной мере определяют ее социально-психологическую структуру и особенности межличностных отношений¹.

Какова специфика религиозной общины как особой социальной группы? Что объединяет людей в рамках этой общности? Первое, что можно здесь констатировать,— это совместное отправление религиозного культа. Можно согласиться с Д. Е. Мануйловой, что «повородом к возникновению организационного объединения последователей конкретного вероучения служит появляющаяся у них потребность в отправлении религиозного культа»². Отправления культовых действий—вид социальной деятельности, специфика которой состоит в том, что через религиозный кult человек реализует свою веру в существование сверхъестественных сил или существ, а также в то, что он может с помощью особых ритуалов оказать воздействие на сверхъестественное. Следовательно, за общностью религиозного культа, объединяющего членов общин, явственно просматривается общность верований, объективированных в культе. Поэтому системообразующим признаком религиозной общинны является общность религиозных верований и культовых действий.

Религиозная община, как правило, не существует изолированно. Она представляет собой элемент более сложной системы, объединяющей обычно значительное число религиозных общин, разделяющих общие верования и практикующих общие ритуалы. Такую систему принято называть религиозной (или конфессиональной)

¹ См.: Андреева Г. М. Социальная психология, с. 183—184; Десев Л. Психология малых групп. М., 1979, с. 165—170.

² Мануйлова Д. Е. Религиозная община в условиях секуляризации.— К обществу, свободному от религии. М., 1970, с. 189.

организацией¹. Религиозная организация формируется в системе этих отношений. Ф. Энгельс, отмечая особенности католицизма, писал: «В средние века, в той же самой мере, в какой развивался феодализм, христианство принимало вид соответствующей ему религии с соответствующей феодальной иерархией»².

В нашей стране в основном существуют религиозные общины двух типов. Один из них — это религиозные общины без фиксированного членства, или, как их назвали А. Т. Москаленко и А. А. Чечулин, «открытые» религиозные общины³. Специфика их состоит в том, что во время богослужений их состав существенно меняется. При наличии в них более или менее стабильного ядра, т. е. группы лиц, постоянно посещающих богослужения, состав молящихся таких групп колеблется и не отличается постоянством. Западные социологи в этом случае употребляют термин «публика церкви» (по аналогии с публикой кино, театра и т. п.). Подобные общины типичны для православия, католицизма, а также для ряда направлений протестантизма (англиканство, лютеранство и т. п.).

¹ В содержательной монографии А. Т. Москаленко и А. А. Чечулина «Микросреда верующего и атеистическое воспитание» (Новосибирск, 1979) употребляется термин «культовое сообщество» как эквивалент понятию «религиозная организация». При этом культовое сообщество, по мысли авторов, состоит из «первичных групп», т. е. религиозных общин в нашем понимании (с. 25—27). Нам такая терминология не кажется удачной. Термин «сообщество» обычно употребляется по отношению к контактным группам, что же касается религиозной общин, то применение понятия «первичная группа» по отношению к ней может создать иллюзию независимости религиозной общин от церкви или иной религиозной организации.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 314.

³ См.: Москаленко А. Т., Чечулин А. А. Микросреда верующего и атеистическое воспитание, с. 27.

Второй тип религиозных общин отличается твердо фиксированным членством входящих в них верующих. Этот тип характерен для ряда конфессий, которые в советской атеистической литературе обычно именуются сектантскими. К ним относятся баптисты, адвентисты, пятидесятники и некоторые другие религиозные объединения. Хотя и в этих общинах нет полной стабильности состава посещающих богослужения, однако изменения в составе молящихся здесь сравнительно небольшие, можно сказать, что стабильное ядро общинны здесь составляет, как правило, ее большинство, а «переменный состав» — незначительное меньшинство. Поэтому между членами общинны возникают в большинстве случаев личностные психологические отношения, непосредственные контакты их носят повторяющийся и устойчивый характер. В общинах такого типа происходит гораздо более сильное и постоянное идейное и психологическое воздействие на каждого из членов, интенсивнее формируются многие феномены группового религиозного сознания (общие стереотипы, установки и т. п.)¹.

Следует предостеречь против отождествления всех религиозных общин второго типа с малыми (контактными) религиозными группами. Дело в том, что во многих крупных городах нашей страны и за рубежом общинны с твердо фиксированным составом (например, баптистские) насчитывают нередко сотни членов. Понятно, что при этом устойчивые психологические межличностные контакты существуют не между всеми членами, а лишь внутри отдельных групп в рамках общинны. Членов этих групп сближают родственные

¹ Близкую к нашей типологию религиозных общин находим в книге: Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание. Львов, 1976, с. 157.

связи, соседство или иные обстоятельства. В то же время в ряде случаев религиозная община с твердо фиксированным членством может насчитывать и два-три десятка людей. Подобная община превращается в типичную контактную (малую) группу со всеми ее социально-психологическими особенностями. Некоторые исследователи считают, что степень религиозности членов общины обратно пропорциональна ее численности и прямо пропорциональна внутренней сплоченности¹. С этим выводом, по-видимому, можно согласиться. Чем малочисленнее и сплоченнее религиозная община, тем большее воздействие она оказывает на сознание и поведение ее членов.

В этой связи возникает вопрос о социально-психологической структуре религиозной общины и об основных путях и каналах ее воздействия на индивида. В любой религиозной общине наряду с формальной существует и неформальная социально-психологическая организация (или структура). Формальная организация определена догмами, канонами и традициями данной конфессии. Например, в православии и католицизме клир резко отделен от мирян, и его представители играют ведущую роль в культовой деятельности общины. В некоторых протестантских общинах различие между клиром (пресвитерами, проповедниками) и мирянами смягчено, последним предоставлено право читать проповеди, отправлять важные функции в ходе богослужения. Однако и в этих конфессиях четко определены обязанности и права как руководителя общины (пре-

¹ А. И. Демьянов пишет: «Чем меньше и сплоченнее община верующих, тем выше степень религиозности ее последователей, и наоборот, с ослаблением внутриобщинных и личных связей постепенно ослабевает и религиозность» (Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. Воронеж, 1984, с. 104).

свитера), так и рядовых ее членов. Совокупность отношений между членами общиной, регламентированных ее уставом, традицией, образует формальную организацию общиной. Но нередко в жизни общинны значительную роль играют и неформальные (нерегламентированные заранее) межличностные отношения между ее членами. Например, официальный глава баптистской общиной может не отличаться особыми качествами проповедника. Среди верующих, образующих общину, может постепенно выделиться и приобрести значительное влияние кто-либо из ее рядовых членов, все чаще выступающий в роли проповедника.

А. Т. Москаленко и А. А. Чечулин приводят интересный пример превращения неформальной группы последователей ЕХБ в организованную и постоянно функционирующую общину верующих. Решающую роль в этом сыграл один из активных членов группы, который выделялся как знанием вероучения, так и организаторскими способностями. В результате он из неформального лидера превратился в формального руководителя общинны¹.

В неформальной структуре межличностных отношений между членами общиной большую роль играют родственные связи. Изучая общественное мнение в одном из сел, Ю. Н. Сафонов выявил три родственные группы наиболее активных носителей религиозных традиций. Одна из групп играет важную роль в православной общине: к ней принадлежит священник местной церкви, а также несколько членов «двадцатки»². Д. Е. Мануйлова пишет, что 87 % состава пензенской

¹ См.: Москаленко А. Т., Чечулин А. А. Микросреда верующего и атеистическое воспитание, с. 90—91.

² См.: Сафонов Ю. Н. Общественное мнение и религиозные традиции. М., 1970, с. 82.

общины ЕХБ связаны в той или иной степени узами родства¹. Через родственные связи практически осуществляется взаимодействие общины и семей в процессе религиозного воспитания детей.

В формировании и воспроизведстве группового религиозного сознания активную и весьма значительную роль играют лидеры и активисты общины. Как правильно отмечает М. Г. Писманик, судьба многих общин и их эволюция зависят от наличия энергичного и влиятельного лидера, которым чаще всего является формальный руководитель общины (священник или пресвитер). Потеряв лидера, многие общины распадаются. И напротив, если в общине есть яркий и активный религиозный лидер, то, как правило, это ведет к оживлению ее деятельности, к притоку в нее новых членов². Стабильное существование религиозной общины зависит во многом и от наличия в ней религиозных «активистов». Среди них в общинах, действующих на территории нашей страны, преобладают женщины. Это объясняется, с одной стороны, тем, что в религиозных общинах женщин вообще большинство, а с другой — тем, что среди представителей женского актива немало одиноких, вдов, для которых активность в религиозной общине компенсирует недостаток социальных и родственных связей, выступает как суррогат реальной социальной активности. В Литовской ССР, как отмечает М. Г. Писманик, при каждом костеле существует так называемая девоткерия. В ее составе — пожилые фанатичные помощницы ксендза, как правило не обремененные семьей и располагающие временем для пропаганды

¹ См.: Мануйлова Д. Е. Религиозная община в условиях секуляризации.—К обществу, свободному от религии, с. 191.

² См.: Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление, с. 22.

религии. Согласно данным В. А. Басенко, удельный вес актива в православных общинах составляет 8,5 % их состава, у баптистов — 17, у пятидесятников — 25, у иеговистов — 31 %¹.

Влияние религиозной общины на ее членов осуществляется по многим каналам. Чрезвычайно важную — а в ряде случаев решающую — роль в этом процессе играют совместные культовые действия (богослужения). Вот как описывает одна из последовательниц ЕХБ роль богослужений в ее жизни: «В молитвенном собрании я получаю зарядку силы и еще большей веры в бога. Подобно тому как лампочка фонаря питается от батарейки, и постоянно она теряет энергию, требует новой зарядки, так и мы. Пройдет неделя, и мы требуем новой зарядки. Неделю мы занимаемся мирским делом, работой, мы как бы целиком поглощены окружающим нас, а в день собрания снова зарядимся, вера усиливается в нас»².

Богослужение через систему социально-психологических механизмов, о которых шла речь выше (внушение, подражание, эмоциональное заражение), интенсифицирует религиозные чувства, обеспечивает эмоциональную разрядку, возобновляет и укрепляет в сознании верующего сложившиеся у него религиозные стереотипы и социальные установки. Важное место в системе средств идейного и психологического воздействия на членов религиозной общины занимает проповедь. Тематика религиозных проповедей, произносимых в христианских общинах в нашей стране, разнообразна, однако преобладают в ней проблемы морали, а также разъяснение религиозного смысла культовых действий. В проповеди

¹ См.: Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление, с. 23.

² Баптизм и баптисты, с. 209.

пропагандируются различные взгляды по тем или иным вопросам вероучения, идеи о благотворном влиянии религиозных заповедей на укрепление нравственных устоев, «доказывается» согласованность религиозных доктринах с достижениями науки, с человеческим разумом и т. п.

К. И. Никонов приводит следующий любопытный пример церковной проповеди, направленной на обоснование доктрины о троичности Бога: «Людям трудно представить себе триединство Бога. Трудно понять, как это в одном живут трое. Но посмотрите, вот вода при нормальной температуре — жидкость, если ее нагреем, то она превратится в пар, а если охладим, то она обратится в лед, который может выдерживать большие тяжести. Значит, вода в нормальном состоянии состоит из трех как бы видов. Так и Господь Трижды един...»¹

В некоторых общинах, где руководители — религиозные экстремисты, культивируется дух «изоляционизма». Община, как сообщество «избранных к спасению», противопоставляется «миру», погрязшему якобы во зле, пороках и грехе. А. Т. Москаленко и А. А. Чечулин приводят текст одной из рукописей, распространявшейся среди сторонников так называемых истинно православных христиан странствующих: «От родственников, друзей, родителей надо было столько же осторегаться своим расположением, сколько видим мы далекими между собой мертвых и живых. Ибо кто действительно приготовил себя к подвигам добродетели, отрекся от целого мира и от всего, что в мире, и, скажу полнее, распялся миру, тот умер для мира и для всего, что в мире, будут ли то родители, или братья, или родствен-

¹ Никонов К. И. Проповедь как средство церковников и сектантов в поддержании религиозных пережитков. Астрахань, 1968, с. 36.

ники»¹. Конечно, здесь выражена идеология религиозного изоляционизма, на практике проявляющаяся сравнительно редко. Но в то же время тенденция «отчуждения» верующих от окружающей их действительности, от проблем, стремлений и интересов, чуждых групповому религиозному сознанию, свойственна многим религиозным общинам.

Когда речь идет о средствах идейного и психологического воздействия на верующих, нельзя забывать и о рукописях религиозного содержания, циркулирующих в религиозных общинах. Значительная их часть посвящена «теоретическому» и «научному» обоснованию веры в бога. Причем многие из них — результат прямой фальсификации². В баптистских и адвентистских общинах часть рукописной литературы представляют собой сборники «духовных песен», а также стихотворения религиозного содержания. Вся мирская жизнь в них представлена как обман и заблуждение, а подлинной, «высшей» целью человека объявляется подготовка к вечной жизни за гробом. Вот образец подобного стихотворения:

Мой милый, мой бедный доверчивый мальчик,
Все это игрушки, твое обольщенье.
Чем дольше играешь, тем дальше и дальше
Отводится час твоего просветления.
И вот уже смерти всеобщие двери,

¹ Москаленко А. Т., Чечулин А. А. Микросреда верующего и атеистическое воспитание, с. 52—53.

² Например, в общинах ЕХБ Краснодарского края циркулировала некая «археологическая справка», в которой сообщалось, что якобы в 1280 г. в Италии была найдена медная дощечка с надписью, воспроизводящей приговор, вынесенный Понтием Пилатом Иисусу Христу. По мнению авторитетных советских ученых, эта «справка» является грубой фальсификацией (см.: Наука и религия, 1985, № 5, с. 37).

Войдешь в них и ты всемирным теченьем
И скажешь: зачем я, зачем я не верил,
Что жизнь — это к вечности приготовление? ¹

Резюмируя все сказанное о роли общины в жизни ее приверженцев, можно выделить несколько ее функций. Важнейшей из них является *иллюзорно-компенсаторная* функция, которая практически реализуется прежде всего через отправление религиозного культа. Община выполняет и ряд других функций: *мировоззренческую, регулятивную, коммуникативную, интегрирующую*.

Религиозная община оказывает повседневное — и нередко весьма сильное — воздействие на поведение ее членов, одобряя и санкционируя одни формы поведения и порицая, отвергая другие. Групповое давление на членов общины, не всегда принимая форму явных запретов — или тем более санкций,— как правило, ощущается каждым из ее членов, особенно если речь идет об общинах с твердо фиксированным членством. Регулирующее воздействие на членов общины осуществляется через групповое мнение, которое нередко влияет не только на поведение самих верующих, но и на их родственников, соседей и т. п. Ю. Н. Сафонов приводит пример, свидетельствующий о влиянии группового религиозного мнения на отношение неверующих односельчан к иконам. Неверующая женщина на вопрос, почему она сохраняет в доме иконы, ответила: «Если я уберу иконы, со мной соседи разговаривать перестанут» ².

Сплоченности членов религиозной общины способст-

¹ Галицкая И. А. Молодежь, религия, атеизм. М., 1978, с. 55.

² Сафонов Ю. Н. Общественное мнение и религиозные традиции, с. 52.

вует их повседневное общение (прежде всего — во время богослужений) и взаимная поддержка и помощь, как моральная, так и материальная. По свидетельству Д. Е. Мануйловой, в Пензенской общине ЕХБ широко практикуется бытовая взаимопомощь. «Советом общины учитываются бытовые потребности отдельных верующих, например потребность в ремонте квартиры, уборке огорода, уходе за детьми, за инвалидами и т. д. Причем бытовая взаимопомощь не является эпизодической, она оказывается систематически и охватывает большой круг различных бытовых нужд семьи»¹.

Таким образом, влияние общины реализуется через удовлетворение не только собственно религиозных потребностей верующих, но и многих иных: потребности в общении, в утешении, в моральной и материальной поддержке и т. п.

Именно потребность в утешении, в моральной поддержке и сочувствии нередко является поводом для посещения богослужений, для приобщения к деятельности религиозной общины. Многих может толкнуть к этому бедность эмоциональных переживаний, monotонность повседневной жизни, если в ней отсутствуют серьезные и социально значимые интересы, впечатляющие события. «Однообразная работа изо дня в день, одно и то же, одни и те же мелочи, одни и те же заботы. Нельзя так жить, если нет никакой перемены впечатлений, никакого отвлечения от обыденных забот, никакой красоты...»² — писала Н. К. Крупская в 20-е годы о причинах женской религиозности. В настоящее время в жизни советских людей произошли глубокие перемены. Однако проблемы, названные Н. К. Крупской,

¹ Мануйлова Д. Е. Религиозная община в условиях секуляризации.— К обществу, свободному от религии, с. 196.

² Крупская Н. К. Из атеистического наследия. М., 1964, с. 71.

и по сей день не сняты полностью с повестки дня. По-своему об этом говорят и сами верующие. «Хочется во что-то верить, чем-то заполнить свою жизнь... ведь у человека должно что-нибудь быть для души»¹ — таково характерное высказывание одной из них.

Эти факторы в значительной мере объясняют и то, почему в составе религиозных общин в нашей стране преобладают женщины, причем значительную их часть составляют вдовы и одинокие. Например, в Пензенской общине ЕХБ женщины в 1958 г. составляли 90 %, из них вдов и одиноких — 80 %; в 1966 г. женщин было 80 %, из них вдов и одиноких — 78 %². Аналогичные данные приводит Э. Г. Филимонов относительно состава религиозных общин на Украине. Доля женщин в них составляет 70—80 % состава общины³. А. И. Демьянов отмечает, что в Воронежской области около трети овдовевших женщин подвержены религиозному влиянию⁴.

Ясно, что главные причины процесса «феминизации» религиозных общин в нашей стране связаны не с биологическими или психологическими особенностями женщин, хотя последние, по-видимому, играют в этом некоторую роль, а с особенностями положения некоторых из них в семье и в обществе, с их относительно меньшей вовлеченностью в активную общественную деятельность.

Религиозная община в системе социальных отношений советского общества занимает специфическое место. Она представляет собой своеобразный суррогат коллективности. Цель и содержание деятельности религиоз-

¹ Цит. по: Баптизм и баптисты, с. 211.

² См.: К обществу, свободному от религии, с. 195.

³ См.: Филимонов Э. Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев, 1981, с. 74.

⁴ См.: Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления, с. 138.

ной общине — отправление культовых действий, символизирующих религиозные верования, — чужды основным целям и содержанию деятельности как советского общества в целом, так и отдельных социалистических коллективов. Активность членов религиозной общине можно назвать «псевдосоциальной», ибо хотя она и удовлетворяет по-своему потребность человека в общественной деятельности¹, однако объективно представляет собой нерациональную (с точки зрения общества) растрату человеческих сил, способностей и дарований, направляемых к иллюзорной цели.

Лидеры и активисты религиозных общин понимают, что, чем больше тот или иной верующий будет связан с социалистическими коллективами, чем большую активность он будет проявлять в области производства, политики, культуры, тем слабее будут его специфически религиозные интересы и стремления, тем меньше будет он сообразовываться со стереотипами и установками, культивируемыми религиозной общиной. Поэтому они уделяют большое внимание искусственному отчуждению верующих от социалистических коллективов, от неверующих, формированию в их сознании предубеждений и ложных установок к атеистам и ко всему, что, по их мнению, связано с атеизмом. Если перевести это на язык научных понятий, используемых социальной психологией, речь идет о создании неадекватной социальной перцепции социалистических коллективов и их членов в сознании верующих².

¹ Характерно в этом плане высказывание одного баптиста (пенсионера) из Белоруссии: «Пошел к баптистам, все-таки люди, организация, не один, слежу за порядком в молитвенном доме, все-таки общественная работа» (Баптизм и баптисты, с. 213).

² О понятии «социальная перцепция» и ее роли в системе межгрупповых отношений см.: Агеев В. С. Психология межгрупповых отношений. М., 1983, с. 76—102.

Неадекватное, искаженное восприятие социалистических коллективов и вообще всех неверующих продуманно и систематически насаждается во многих религиозных общинах. Создается стереотип неверующего — человека, как правило, аморального, погрязшего «в грехе», гоняющегося только за материальными благами, чуждого духовным интересам, идеалам и ценностям. Этот искаженный стереотип влияет и на реальное поведение верующих. Те, кто целиком находятся под влиянием общины, сторонятся неверующих, избегают общения с ними, при заключении брака отдают предпочтение единоверцам и т. п. Однако далеко не все верующие, даже в общинах с фиксированным членством (баптисты и другие), руководствуются в своем поведении стереотипом, навязанным им групповым религиозным сознанием. Жизнь на каждом шагу опровергает искаженный стереотип неверующего, и поэтому у многих членов общин он либо существует в ослабленном виде и почти не влияет на их поведение, либо вовсе отсутствует.

Интересный в этом плане материал дало социально-психологическое исследование баптистов в Белорусской ССР, проведенное в конце 60-х годов. Авторы исследования выделили три типа баптистов. У баптистов первого типа сформирован (под влиянием общины) ложный стереотип неверующего. Этот тип верующих авторы исследования обозначили как «непримиримый», имея в виду резко отрицательное отношение к неверующим, отчетливо проявляющееся в их поведении. Для баптистов второго типа характерно наличие в их сознании неадекватного стереотипа неверующих, но лишь частичное отступление от него в реальном поведении, в общении со знакомыми. Баптисты этого типа, названные авторами «умеренными», допускают существование высоконравств-

венных неверующих людей, но считают это исключением из правила. Они исходят из того, что «баптисту легче спасти», потому что ему легче быть нравственным». И, наконец, третий тип баптистов — это люди, у которых стереотип неверующего, навязываемый общиной, практически отсутствует. В оценке окружающих для них наиболее важны личные качества людей, а не их отношение к религии. Для таких верующих характерно следующее высказывание: «Среди неверующих много хороших. Вообще здесь неважно, верующий он или неверующий, не от этого зависит, хороший он или плохой». Если представителей первого типа среди обследованных баптистов было 6,7 %, то «умеренных» — 60,4 %, а представителей третьего типа — 32,9 %¹.

Как видно из этих данных, даже у баптистов, отличающихся по сравнению с православными гораздо большей стабильностью и сплоченностью общины и, соответственно, гораздо большим влиянием ее на отдельных верующих, доля членов общины, которые целиком руководствуются в своем поведении искаженным стереотипом неверующего, сравнительно невелика. Это неудивительно, ибо верующие-баптисты, как и остальные члены нашего общества, испытывают постоянное воздействие социалистического образа жизни, принципиально новых коллективистских отношений между людьми.

Следует учитывать, что значительная часть верующих помимо участия в деятельности религиозной общины выполняет важные функции и в системе социалистических коллективов — на предприятиях, в учреждениях, совхозах и колхозах и т. д. Иначе говоря, такие верующие выполняют несколько социальных ролей²,

¹ См.: Баптизм и баптисты, с. 220.

² Социальная роль личности — это ее место в системе деятельности и выполняемые ею социальные функции. — Прим. авт.

причем их роли в производственной, общественной, семейно-бытовой сферах в социалистическом обществе формируют интересы и потребности, которые не имеют ничего общего с религией. Нередко на этой основе возникает, выражаясь терминами социальной психологии, «ролевой конфликт». Интересы и потребности личности, связанные с ее ролью в системе социалистических коллективов, приходят в противоречие с интересами и побуждениями, культивируемыми в религиозной общине. Именно этот процесс лежит во многих случаях в основе постепенного ослабления религиозной веры, а иногда ведет и к полному разрыву с религией.

Секуляризирующее влияние социалистической действительности на верующих вызывает противодействие у части лидеров общин и их активистов. С одной стороны, оно выражается в попытках максимально приспособиться к существующей реальности путем модернизации некоторых элементов вероучения и культа, в стремлении объявить ту или иную религию (христианство, ислам и т. д.) источником социалистических и коммунистических идей и т. п. С другой стороны, отдельные религиозные лидеры и активисты пытаются резко противопоставить узкий мир религиозной общины реалиям социализма. Они идут по пути религиозного экстремизма, разжигая злобу и ненависть к неверующим и атеистам, провоцируя членов общин на нарушение советского законодательства и т. п. Религиозный экстремизм в условиях социализма приобретает политическую окраску и смыкается с антисоветскими акциями международного империализма. Однако за религиозными экстремистами идет лишь малая часть верующих. Громадное их большинство остается на лояльных по отношению к государству позициях, добросовестно выполняет свои гражданские и трудовые обязанности.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО «ОБРАЩЕНИЯ»

Проблема религиозного «обращения» — одна из излюбленных проблем западной психологии религии. Начиная с книг Э. Старбэка и У. Джемса и кончая современными монографиями, статьями и разделами в соответствующих хрестоматийных сборниках — всюду находим попытки психологического анализа категории религиозного «обращения». Несмотря на обилие литературы, посвященной этой теме, среди зарубежных психологов нет единства ни в понимании самого термина «религиозное обращение», ни в его истолковании.

Американский психолог Ф. Стрикленд писал о двух типах «обращения». Первый — связан с кризисной ситуацией, которая сопровождается бурными эмоциями. «Обращенный» этого типа обычно может точно указать время и место, когда в нем произошел «духовный переворот», «возрождение»¹. Второй тип «обращения» — более постепенное и спокойное возрастание религиозности, протекающее без резких эмоциональных потрясений. Стрикленд настаивал на том, что понятие «обращение» применимо и к процессам второго типа, когда отсутствуют резкие и внезапные сдвиги в духовной жизни личности². Аналогичной позиции придерживается и Р. Тулесс, полагающий, что «обращения» бывают двух типов: внезапные и постепенные³.

Однако большинство современных зарубежных пси-

¹ В этом случае многие западные психологи ссылаются на факты религиозного «обращения» Августина, Паскаля, некоторых других известных личностей по их собственным описаниям.

² Readings in the Psychology of Religion, p. 136—137.

³ Thouless R. An Introduction to the Psychology of Religion, p. 104.

хологов-религиоведов понимают под «обращением» только особый и сопровождающийся интенсивными переживаниями процесс перехода на позиции той или иной религии, трактуемый субъективно как обретение религиозной «истины». Так, М. Аргайл и Б. Бейт-Халлами в своей характеристике «обращения» подчеркивают особенности этого процесса как внезапного превращения чувств греха и вины в экстатическое ощущение мира и добродетели. Они ссылаются на данные, согласно которым от 10 до 30 % религиозных людей имели «опыт» религиозного «обращения»¹. Заметим, что эти данные представляются нам весьма преувеличенными.

В марксистской литературе проблеме «обращения» пока уделено сравнительно мало внимания. С нашей точки зрения, вряд ли можно считать «обращением» постепенный рост и углубление религиозной веры у того или иного человека. Само понятие в таком случае теряет свое специфическое социально-психологическое содержание. Специфика содержания религиозного «обращения» связана либо с переходом от неверия к активной и глубокой религиозной вере, либо с переходом от одной религии к другой². Религиозное «обращение» имеет своим социально-психологическим источником и предпосылкой кризис нравственных и мировоззренческих устоев личности, который в силу ряда причин объективного и субъективного порядка заканчивается формированием в ее сознании ценностных ориентаций и социальных установок той или иной религии. Психологически процесс религиозного «обращения» протекает, как пра-

¹ Argyle M., Beit-Hallahmi B. The Social Psychology of Religion, p. 60.

² Пример такого «обращения» находим в христианском мифе о внезапном «превращении Савла в Павла», гонителя христиан в одного из христианских апостолов.— Прим. авт.

вило, интенсивно, с бурными переживаниями, с резкой сменой отрицательных эмоций положительными, связанными с религиозной верой. Иначе говоря, психологическим «механизмом», лежащим в основе религиозного «обращения», является катарсис.

Внимание, уделяемое проблеме религиозного «обращения» в зарубежной психологии религии, не случайно. Оно связано с тем, что многие психологи теологической ориентации используют факты «обращения» для «доказательства» божественного вмешательства в духовную жизнь личности, уверяют, что источником и причиной «обращения» является якобы «божественная благодать», ниспосланная данному человеку. Например, психолог католической ориентации В. Херр заявляет: «...подлинное и продолжительное обращение должно быть подкреплено сверхъестественными средствами»¹. Его коллега, убежденный сторонник католицизма, ирландец О'Догерти доказывает, что хотя «обращение» имеет свою «естественную» психологическую сторону (т. е. предполагает существенные изменения в психике индивида), но не может и не должно к ней сводиться, ибо в основе его лежит «божественная благодать»². «Мы должны видеть то, что лежит за феноменами «обращения», — пишет он, — чтобы разглядеть... существует ли возможность сверхъестественного воздействия бога»³. Только такое воздействие может, по его мнению, обеспечить «подлинное обращение».

В основу этих концепций положена идея, свойственная и сознанию большинства рядовых верующих. Обычно она формулируется в словах: «бог меня избрал». Как сообщают белорусские социологи, на вопрос о причине

¹ Herr V. Religious Psychology, p. 127.

² O'Doherty E. Psychology and Religion, p. 115—118.

³ Ibid., p. 119.

религиозности 80 % опрошенных баптистов дали трафаретный ответ: «Не я к богу пришел, а бог меня призвал»¹. Более того, для многих верующих, испытавших «обращение», оно является субъективно главным доказательством существования бога.

Не все западные психологи трактуют «обращение» с теологических позиций. Но громадное большинство их изображают его как благотворный для личности духовный процесс. Еще у Джемса мы находим высказывания о позитивной роли «обращения» в жизни личности. «Религия,— пишет Джемс,— обладает чудесной властью самые невыносимые страдания человеческой души превращать в самое глубокое и самое прочное счастье»². Ссылаясь на исследования Э. Старбэка, Джемс доказывает, что «обращения» молодых людей ведут к их «внутреннему росту», к более интенсивной духовной жизни³.

Для немарксистской психологии религии типично игнорирование мировоззренческой, содержательной стороны религиозного «обращения». Выпячиваются только субъективно-психологические его моменты: трансформация отрицательных переживаний в положительные. Ценностные же ориентации «обращенного», его отношение к окружающему миру и людям остаются при этом в тени.

Делаются также попытки представить «обращение» как чисто субъективный, индивидуальный акт, который происходит в рамках сознания индивида и не детерминирован внешними обстоятельствами его жизни. Например, американский психолог У. Кларк определяет религиозное «обращение» как особый тип «духовного роста или развития», при котором «заметное изменение отношения человека к религиозным идеям» происходит через

¹ Баптизм и баптисты, с. 232.

² Джемс В. Многообразие религиозного опыта, с. 164.

³ Там же, с. 177—178.

его «внезапное эмоциональное озарение»¹. По мнению Кларка, хотя «обращение» — удел немногих личностей, но оно создает почву для массовой религиозности, питает ее и содействует динамичному развитию личности².

У. Кларк пытается дать психологическую характеристику основных этапов религиозного «обращения». Первый этап, в его изложении,— это период беспокойства, духовного кризиса, нравственных и мировоззренческих поисков. На втором этапе, считает он, непосредственно происходит «обращение». Оно проявляется в чувстве внезапного «мистического озарения». Человек испытывает особенно интенсивные и яркие религиозные переживания. Ему кажется, что он «узрел бога», что тот указал ему единственный путь к спасению. Третий этап завершает процесс «обращения». Бурные эмоции сходят на нет, остаются чувства спокойствия, умиротворенности. Внутренние конфликты исчезли, сменились гармонией, основанной на религиозной вере³.

Апологетика религии и односторонний субъективизм сочетаются в анализе Кларка с попытками выявить психологическую основу и этапы «обращения». В этих попытках, несомненно, присутствуют и рациональные моменты.

Религиозное обращение представляет собой сложный многоаспектный процесс, в исследовании которого необходимо учитывать как объективные социальные, так и субъективно-психологические предпосылки. К числу внешних, объективных предпосылок «обращения» следует отнести различные события и жизненные ситуации, которые вызывают неудовлетворенность человека его прежним образом жизни, прежней системой ценностей и

¹ Clark W. The Psychology of Religion, p. 191.

² Ibid., p. 211—212.

³ Ibid., p. 193—195.

социальных ориентаций. Нередко «обращение» происходит под влиянием проповеди авторитетного религиозного лидера, умело использующего средства психологического воздействия. Так, например, в США и Великобритании социологи зафиксировали многочисленные случаи «обращений» в результате проповедей известного баптистского проповедника Билли Грэма. Не следует забывать, что одно и то же внешнее событие может быть по-разному воспринято различными людьми и вызвать у них различные изменения мировоззренческих ориентаций. Например, многие авторы отмечают, что ужасы второй мировой войны вызвали у американцев, участвовавших в боях, противоположные тенденции. Если у одних результатом войны стало усиление религиозной веры, то другие, напротив, восприняли массовое истребление людей в ходе войны как доказательство того, что бога, могучего и всевидящего, не существует. Согласно данным, приведенным в книге М. Аргайла и Б. Бейт-Халлами, у 79 % американцев-фронтовиков религиозная вера усилилась, а у 19 % она значительно ослабла¹.

Возникновению религиозного «обращения» предшествует психологический кризис личности, ее внутренняя неудовлетворенность собой, своей жизнью, системой ценностных ориентаций и установок. В качестве примера приведем высказывания двух верующих-баптистов, испытавших обращение.

«До 22 лет был неверующим, вел плохую жизнь: пил, хулиганил, воровал, ночевал в салях и подвалах. Родные, соседи, милиция постоянно стыдили меня, старались исправить, но ничего не помогало. Меня самого мучило мое положение, но я ничего не мог с собой по-

¹ Argyle M., Beit-Hallahmi B. The Social Psychology of Religion, p. 53.

делать. Одна знакомая посоветовала мне обратиться за помощью к богу. И вот однажды в отчаянии я взмолился: «Господи, господи! Если ты существуешь, помоги мне...» Господь услышал меня и избавил от грехов. Это является для меня доказательством бытия божия».

«До января 1953 года был атеистом. По характеру был очень жестоким и непомерно требовательным человеком. Работал главврачом одной из больниц, установил там для сотрудников почти военную дисциплину. Женился, имел двух детей, но не очень любил их. Жена ушла от меня. Я очень тяжело переживал это... Стал много думать о себе, познавать самого себя. И увидел в себе много недостатков. Я убеждал себя освободиться от недостатков. Однако исправиться не мог. Однажды я случайно познакомился с двумя девушками, которые пригласили меня на собрание баптистов... Я решил зайти. И как только вошел, услышал призыв полюбить друг друга, прочел надпись: «Бог есть любовь». Что-то переломилось во мне, перед глазами вдруг встала вся моя жизнь с ее пороками, и я заплакал, пошел домой и неумело стал молиться, чтобы бог меня понял, простил и принял. Еще через полтора-два года, в 1954 году, я вполне сознательно принял водное крещение... Я себя чувствую свободным, потому что освободился от пороков и постоянно вижу божью любовь и защиту»¹.

Верующие расценивают подобные факты как «чудо возрождения», «чудо спасения человека под влиянием любви христовой». В действительности же эти случаи вполне объяснимы научно. Из приведенных нами высказываний двух баптистов ясно, что у них сложились

¹ См.: Угринович Д. М., Яблоков И. Н. Изучение религиозного сознания верующих в социалистическом обществе и задачи атеистического воспитания.—Общественная психология и коммунистическое воспитание. М., 1967, с. 158—159.

конфликтные отношения с обществом, с окружающими, которые они сами остро переживали. Таким образом, до их обращения к религии им был свойствен внутренний моральный конфликт, неудовлетворенность собой, своим поведением.

В нашем обществе существует много форм преодоления подобных конфликтов помимо обращения к религии. Однако в данных случаях совокупность внешних и внутренних обстоятельств привела людей к религии.

Итак, внутренняя психологическая предпосылка религиозного «обращения» — духовный конфликт личности, утратившей прежние ценностные ориентации и ищущей новые ориентиры в сфере мировоззрения и морали¹. Находясь в состоянии неудовлетворенности собой и окружающим миром, такая личность обращается к мнимому религиозному спасению. Вера в бoga представляется «новообращенному» его спасительницей в мире «греха», источником его душевного спокойствия. Религия в подобных случаях выступает как своеобразное «замещение» подлинных нравственных и духовных ценностей, как мнимое решение реальных жизненных конфликтов.

Религиозное «обращение» может происходить в любом возрасте. Но наиболее благоприятным для него возрастом религиозные проповедники и теологи считают юношеский. Действительно, это время, когда человеку свойственно стремиться определить свои мировоззренческие позиции, его интересуют проблемы смысла жизни, основных жизненных ценностей и т. п. Немалую роль в том, что в США и других капиталистических странах

¹ Интересный пример художественного изображения мировоззренческого конфликта личности и ее последующего религиозного «обращения» дается в повести В. Ф. Тендрякова «Апостольская командировка» (Тендряков В. Ф. Расплата. Повести. М., 1982).

зарегистрировано относительно большое число религиозных «обращений» среди молодых людей, играет их предшествующее воспитание в семье и школе. Религиозное воспитание, как мы выяснили выше, идеологически и психологически подготавливает к активному принятию религии. Однако вызывает серьезные сомнения правильность зачисления всех этих случаев в разряд «обращений». Ведь нередко принятие религии молодым человеком, воспитанным в условиях капитализма, означает лишь более или менее сознательное продолжение традиций, сохраняемых в семье, школе и т. п. Многие из подобных «новообращенных» отнюдь не испытывают при этом серьезного жизненного кризиса. Просто их религиозность становится более осознанной, активной.

Что касается религиозных «обращений», происходящих в нашей стране, то они осуществляются в условиях, когда подавляющее большинство молодых людей воспитывается в безрелигиозной среде. М. Г. Писманик, правда, считает, что, «как правило, «обращение»... есть пробуждение латентной религиозности. Прежде всего оно затрагивает юношу, выросшего в частично религиозной семье, испытавшего эпизодические религиозные влияния, но не осознавшего их»¹. Думается, что М. Г. Писманик в данном случае несколько недооценил возможность «обращений» молодых людей, выросших в безрелигиозных семьях. Такие случаи в нашей стране, к сожалению, не являются единичными, хотя и не носят массового характера. Не нужно забывать, что новые поколения советских людей, выросшие в послевоенные годы, не всегда осознают тот вред, который наносит религия развитию нашего общества и личности. Для мно-

¹ Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление, с. 36.

гих из них религия — это нечто экзотическое, яркое, отличающееся от привычного, обыденного. Смешивая вопрос о политической лояльности религиозных организаций с оценкой их мировоззренческих функций, не умея разглядеть за внешней красивостью и привлекательностью религиозных обрядов их антинаучное идеиное содержание, такие люди иногда под воздействием религиозных активистов переходят от мировоззренческого индифферентизма к активной защите религии, становясь ее последователями. Религиозные «обращения» отдельных юношей и девушек, воспитывавшихся в безрелигиозных семьях, в нашей стране еще имеют место. Согласно данным белорусских исследователей (конец 60-х годов), лица, воспитывавшиеся в безрелигиозных семьях, составляли около 4 % всех обследованных членов баптистских общин в Белорусской ССР¹.

СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИЧНОСТИ

До сих пор в этой главе речь шла о различных аспектах проблемы формирования верующего индивида. Но не менее важными для психологии религии являются вопросы, связанные с характеристикой особенностей уже сформировавшейся личности религиозного человека.

Личность — предмет изучения разных наук, причем у каждой из них — свой аспект исследования, свой подход. В данном случае нас интересует подход к личности, специфичный для социальной психологии, ибо, как уже говорилось в первой главе, психология религии с точки

¹ См.: Баптизм и баптисты, с. 235.

зрения ее методологии есть отрасль или раздел социальной психологии. Специфика социально-психологического подхода к изучению личности удачно, на наш взгляд, охарактеризована Г. М. Андреевой. Социальная психология «выясняет, каким образом, т. е. прежде всего в *каких конкретных группах*, личность, с одной стороны, *усваивает социальные влияния* (через какую из систем ее деятельности) и, с другой стороны, каким образом, в *каких конкретных группах* она *реализует свою социальную сущность* (через какие конкретные виды социальной деятельности)»¹. Иначе говоря, социальная психология изучает, с одной стороны, важные аспекты процесса социализации личности, а с другой — социально-психологические проблемы, вытекающие из факта ее социальной деятельности, ее взаимодействия с другими людьми и социальными группами. Очевидно, именно такой подход необходим и для изучения становления и особенностей религиозной личности с позиций марксистской психологии религии. Социально-психологические аспекты формирования религиозной личности нами уже рассмотрены. Теперь речь должна идти об изучении тех особенностей религиозного человека, в которых реализуется *направленность его личности, вытекающая из религиозных верований*.

Направленность личности вообще и религиозной личности в частности — очень важная ее характеристика. Она реализуется в ее потребностях, мотивах поведения, социальных установках и ценностных ориентациях. В дальнейшем изложении мы попытаемся исследовать отмеченные выше характеристики направленности личности применительно к верующему. При этом надо учитывать, что психика верующего не сводится к ее собст-

¹ Андреева Г. М. Социальная психология, с. 331.

зенно религиозным компонентам. Поэтому, сосредоточив внимание на тех аспектах направленности личности, которые непосредственно связаны с ее религиозной верой, мы не претендуем на полную и исчерпывающую характеристику всей психической жизни религиозного человека. Речь будет идти лишь о тех особенностях, которые специфичны для него, которые отличают его как особый социально-психологический тип личности.

Начнем с вопроса о религиозных потребностях. Содержательное определение потребности находим в «Психологическом словаре» (М., 1983): «Потребность — состояние организма, человеческой личности, социальной группы, общества в целом, выражающее зависимость от объективного содержания условий их существования и развития». Если речь идет о потребностях личности, то, исходя из данного определения, они выражают зависимость каждого отдельного индивида от объективных условий его жизни и деятельности. А эти условия, как известно, определяются социальной средой индивида, образом его жизни. Следовательно, потребности личности всегда социальны по своей природе, они формируются и воспроизводятся обществом. Именно с этих общих методологических позиций следует подходить и к пониманию сущности и природы религиозных потребностей.

Во второй главе уже говорилось, что потребность в восполнении практического бессилия людей, т. е. потребность в религии, свойственная всем досоциалистическим общественным системам, имеет социальную природу. Она реализуется и на уровне личности. Что же собой представляет религиозная потребность личности?

Предшествующий анализ зарубежной психологии религии показывает, что на этот вопрос различные ее представители дают в основном три варианта ответа. Теоло-

гически ориентированные психологи считают, что религиозная потребность личности, которая реализуется в вере в бога, есть результат «встречи с богом», которая произошла в душе человека, а эта встреча, в свою очередь, обусловлена божественным творением каждой человеческой души. Субъективистски настроенные психологи исходят из того, что религиозная потребность индивида определяется специфическими особенностями его психики. Наконец, представители биологизаторской тенденции в psychology религии пытаются объяснить религиозную потребность, исходя из функций человеческого организма, а психоаналитики объявляют ее следствием нереализованных бессознательных влечений и желаний. Уже отмечалось, что все эти варианты ответа на поставленный вопрос неприемлемы для научной psychology религии, которая подчеркивает социальную природу религиозной потребности. В этом едины все советские авторы, которые высказывались о сущности религиозной потребности верующих. Однако в объяснении истоков и природы религиозной потребности среди них также нет полного единства.

И. А. Малахова, например, по сути дела, сводит религиозную потребность к специфической (религиозной) форме удовлетворения реальных социальных потребностей людей, которые в силу тех или иных причин не у всех могут быть удовлетворены в нерелигиозной, светской форме. К числу таких потребностей она относит потребность в семье, в самоутверждении, в самовыражении, в деятельности и некоторые другие¹. В. В. Павлюк также считает, что своеобразие религиозных потребностей состоит в том, что они выступают в качестве преобразованных, а точнее, деформированных, обычных,

¹ См.: Вопросы научного атеизма. Вып. 26. М., 1980, с. 298—302.

здоровых человеческих потребностей¹. К числу потребностей, «извращаемых религией», В. В. Павлюк относит познавательные, эстетические потребности, потребность в общении, в самовыражении, в социальной активности.

Несколько иная постановка вопроса содержится в книге В. И. Носовича, который также подчеркивает, что религия в специфической форме удовлетворяет некоторые важные социальные потребности людей: в познании мира, в творческой преобразующей деятельности, в общении². Однако он выделяет и специфическую религиозную потребность верующих, которую определяет как потребность в общении со сверхъестественными силами через периодически возобновляющиеся культовые действия. «Мистификация религией некоторых социальных потребностей,— пишет В. И. Носович,— не означает отсутствия религиозной потребности как таковой... Конечно, общение с потусторонним миром — это общение с иллюзиями, взаимодействие с призраками. Казалось бы, на этом основании можно говорить об иллюзорности самой религиозной потребности. Но это не так, ибо жизнь в мире грез весьма часто представляется человеку столь же необходимой, как и поддержание его физического существования»³.

Точка зрения В. И. Носовича представляется нам более справедливой. Кстати заметим, что она находит свое подтверждение и в некоторых формулировках советского законодательства о культурах. Так, например, в постановлении ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных

¹ См.: Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание, с. 88—92.

² См.: Носович В. И. Научный атеизм о религиозной психологии, с. 10—28.

³ Там же, с. 23.

объединениях» 1929 г., сохраняющем и ныне свою силу, говорится: «Религиозное общество есть местное объединение верующих граждан... объединившихся для совместного удовлетворения своих *религиозных потребностей*»¹ (курсив мой.—Д. У.). И далее указывается, что религиозным объединениям воспрещается «пользоваться находящимся в их распоряжении имуществом для каких-либо иных целей, кроме удовлетворения религиозных потребностей...»². Очевидно, что религиозные потребности связываются здесь с направлением религиозного культа и тем самым отделяются от всех иных социальных потребностей верующих.

Религиозная потребность принадлежит к числу духовных потребностей личности. Идейной основой религиозной потребности является вера в сверхъестественное. Она включает, как известно, веру в существование особых двусторонних отношений между религиозным человеком и сверхъестественными силами, причем эта вера находит свое практическое выражение в культовых действиях. Таким образом, религиозная потребность личности есть прежде всего и в основном ее *потребность в отправлении культовых действий*, посредством которых осуществляется ее иллюзорное взаимодействие с потусторонним миром. Именно в этом состоит, на наш взгляд, специфика религиозной потребности, отделяющая ее от всех иных духовных потребностей человека. Такой подход позволяет понять, почему, создавая необходимые правовые гарантии для удовлетворения религиозных потребностей верующих, наше государство, партия и вся советская общественность стремятся создать

¹ О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. М., 1981, с. 126.

² Там же, с. 130.

такие социальные условия, при которых религиозная потребность верующих могла бы постепенно гаснуть и отмирать.

Все сказанное не означает, что религиозная потребность может быть целиком сведена к потребности в осуществлении культовых действий. Речь идет лишь о том, что потребность в совершении религиозных обрядов, молитв и т. п. является специфическим ядром религиозной потребности, без которого последняя не существует. В то же время упомянутые выше советские исследователи религии правы в том смысле, что религия действительно по-своему удовлетворяет и многие нерелигиозные потребности людей, в частности мировоззренческие, нравственные, эстетические, познавательные, потребности в общении, в утешении и даже в социальной активности. Одни социальные потребности, например мировоззренческие, нравственные, познавательные, находят специфическое удовлетворение через систему религиозных догматов, мифов и норм поведения, пропагандируемых религиозными организациями. Другие — эстетические — удовлетворяются благодаря эстетическим компонентам богослужения. Третьи — потребности в общении, утешении, социальной активности — реализуются в религиозной общине. Но во всех этих случаях вера в сверхъестественное является необходимой идейной основой или, по крайней мере, «фоном» удовлетворения здоровых социальных потребностей людей, и это обстоятельство накладывает отпечаток на все духовное развитие верующего, искажая его мировоззрение, затемняя сознание, создавая ложные социальные установки и ориентации.

Из того факта, что религия в специфической форме удовлетворяет многие нерелигиозные потребности людей, вытекает вывод, важный с точки зрения практичес-

ских задач атеистического воспитания в нашей стране: чем полнее и всестороннее будут удовлетворяться в нашем обществе духовные и психологические потребности самых различных слоев населения, тем меньше возможностей будет у религиозных активистов и служителей культа оказывать влияние на советских людей, тем быстрее будет осуществляться процесс секуляризации советского общества, полного освобождения его граждан от влияния религии.

Для характеристики религиозной потребности личности М. Г. Писманик в работе «Личность и религия» пользуется термином «псевдопотребность», «мнимая потребность»¹. Мысль автора понятна: он хочет подчеркнуть, что религиозная потребность не принадлежит к числу разумных и здоровых потребностей, способствующих всестороннему развитию личности. Однако сами эти термины не представляются нам удачными. Потребность в культовых действиях, реализующих религиозную веру, отнюдь не является мнимой потребностью. Это вполне реальная потребность личности верующего, накладывающая отпечаток на его интересы и жизненные стремления, на все его поведение в обществе.

Важной характеристикой направленности личности являются *мотивы* ее поведения. Под мотивами современная психология понимает все то, что побуждает деятельность человека. Как говорится в «Психологическом словаре», в роли мотивов могут выступать потребности и интересы, влечения и эмоции, установки и идеалы.

Для выяснения особенностей личности верующего важно исследовать мотивы его религиозности. Последние включают, с одной стороны, мотивы религиозной веры

¹ См.: Писманик М. Г. Личность и религия, с. 84—85.

личности (т. е. факторы, которые, с точки зрения данной личности, делают ее веру необходимой) и, с другой стороны, мотивы культового поведения, т. е. посещения церкви, молитвенного дома. Между этими моментами мотивации религиозности, несомненно, существует тесная связь, но они не тождественны.

Если речь идет о мотивах, по которым данный индивид стал верующим, то далеко не всякий религиозный человек их осознает и может выразить. Нередки случаи самообмана, когда верующий в силу ряда обстоятельств не видит или не хочет видеть реальных причин, обуславивших его приход к религии, объясняет его, исходя из ложных предпосылок, источником которых является религиозное вероучение. Выше, анализируя проблему «обращения», мы приводили примеры, когда становление своей религиозности многие верующие объясняли божественным вмешательством, обретением «божественной благодати» и т. п. В то же время среди современных верующих, особенно живущих в условиях социализма, становится все больше тех, кто пытается доказать необходимость и благотворность религиозной веры причинами, лежащими вне религии. Это, бесспорно, один из показателей ослабления религиозности, утраты многими современными последователями религии нерефлексивной, слепой религиозной веры.

Украинские социологи провели исследование с целью выявить основные мотивы религиозности верующих на основании их высказываний. При этом было выделено несколько мотивов:

1. «Религия удовлетворяет запросы ума». Такой мотив назвали около 4 % обследованных верующих. Обосновывая это положение, они нередко повторяли теологические «доказательства» бытия бога. Так, баптистский проповедник сказал: «Часы я могу разобрать и собрать,

а вот создать часы, рассчитать все шестеренки и колесики я не могу. Так и мир: создателем его все же является более мудрое существо — бог»¹. Многим верующим религиозная картина мира кажется более понятной, чем картина, основанная на современных достижениях науки. Спекулируя на том, что религия претендует на решение всех проблем происхождения мироздания, в то время как наука оставляет многие вопросы открытыми, религиозные проповедники и сейчас оказывают активное воздействие на сознание некоторых людей.

2. «Религия обещает спасение души». Этот мотив указала значительная группа опрошенных верующих — более 16 %. Типичным было следующее высказывание баптистки: «Я стала верить в бога из-за страха перед смертью. Я боюсь смерти, мне хочется вечно жить, а этого можно достичь только верой в бога»². Среди этой группы последователей религии немало фанатично настроенных или глубоко верующих людей, пытающихся в практической жизни соблюдать все предписания той конфессии, к которой они принадлежат.

3. «Религия дает эмоциональное успокоение, радость». На этот мотив указали около 13 % обследованных. О роли религии в обеспечении эмоциональной разрядки, преодолении отрицательных переживаний подробно говорилось выше.

4. «Религия — путь к нравственному совершенству». В различных сектантских объединениях этот мотив называли около 60 % опрошенных. Представители баптистов, например, подчеркивали нравственные достоинства

¹ Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. Современный верующий. М., 1970, с. 73.

² Там же, с. 74.

ва членов их общины, которые не пьют, не курят, не сквернословят. Типично такое высказывание: «Я раньше был пьяницей, хулиганом, опустившимся человеком. Я вступил в секту потому, что захотел стать порядочным человеком».

5. «На всякий случай». Таков мотив около 9 % опрошенных. Он свидетельствует о слабости религиозной веры, об отсутствии глубокой убежденности в правоте вероучения. В то же время люди, назвавшие этот мотив, еще сохранили остатки религиозной веры, не могут отказаться от участия в церковных обрядах. Одна из таких верующих сначала согласилась с лектором-атеистом, что бога нет, а затем добавила: «А что, если он есть? Я перекрещусь — рука не отпадет, стукну один поклон — лоб от этого не треснет. А вдруг это и пригодится, хоть что-нибудь за душой будет».

6. «Верую по традиции». «Религия не нами заведена, пусть не на нас и заканчивается,— говорят такие верующие.— Веровали наши родители, так и мы тоже верим в бога». Или: «Придерживаюсь религии по привычке. Окончательно не порываю с ней потому, что не делают этого другие с нашей улицы». Дающие подобные ответы могут быть причислены к верующим только условно. Здесь главным мотивом является устойчивый стереотип поведения, который связан с бытовыми, а иногда и ложно истолкованными национальными традициями и обычаями. Характерно, что численность этой группы весьма значительна: в данном исследовании она составила около 45 % всех опрошенных. При этом три четверти данной группы составляют православные.

В целом исследование украинских ученых свидетельствует об углублении процесса секуляризации в нашем обществе. И проявляется он не только в отходе от религии, но и в том, что верования все большей части ре-

лигиозного населения становятся в значительной степени формальными, а среди мотивов религиозности, которые осознаются верующими, преобладают внешние для религии побуждения и потребности (традиция, нравственные и познавательные потребности, потребность в утешении).

Процесс изменения мотивов религиозного поведения в сторону преобладания светских, нерелигиозных мотивов фиксируется многими советскими социологами. Л. Н. Ульянов, исследуя религиозность в Заметчинском районе Пензенской области в конце 60-х годов, показал, что среди мотивов посещения церкви жителями этого района значительное, хотя и не преобладающее, место занимают нерелигиозные мотивы. 9,4 % посещающих церковь заявили, что они делают это, так как любят церковное пение, 3,4 % — из-за приверженности к общей традиции («потому что многие ходят»), 2,5 % — с целью любования иконами и росписью как произведениями искусства, 1,4 % — для встреч со знакомыми, 0,9 % — из любопытства¹. Если же проанализировать данные Л. Н. Ульянова о мотивах обряда крещения в том же районе, то роль нерелигиозных мотивов станет еще более очевидной. Например, среди лиц, причисливших себя к верующим, 37,9 % участвовали в обряде крещения, следуя сложившимся традициям. Среди считающих себя колеблющимися соответствующая категория составила 56,5 %². Аналогичны и мотивы участия в обрядах венчания и религиозных похорон. Сложившуюся традицию как мотив участия в венчании указали 40,8 % назвавших себя верующими и 55 % — колеблющимися. В религиозных похоронах участвуют, исходя из

¹ См.: Вопросы научного атеизма. Вып. 11, с. 223.

² См. там же, с. 228.

данного мотива, 38,6 % причисляющих себя к верующим и 56,5 % — к колеблющимся¹.

Уменьшение роли религиозных мотивов в повседневном поведении людей, которые считают себя верующими, отмечает и А. И. Демьянов в исследовании, проведенном в Воронежской области в начале 80-х годов. «Только 13 % опрошенных,— пишет он,— руководствуются в повседневной жизни религиозными предписаниями, 27,8 % — религиозными и светскими (поскольку не видят в них существенных противоречий), 26 % заявили, что религиозные нормы отходят на второй план по сравнению с нормами поведения, сложившимися в социалистическом обществе»².

Оценивая приведенные социологические данные, следует учитывать, что ответы на «лобовые» вопросы о мотивах поведения того или иного человека не всегда точно и полностью фиксируют подлинные мотивы. Здесь может присутствовать и самообман (опрашиваемый не может правильно оценить мотивы своих поступков), и непреднамеренное смещение акцентов, и, наконец, сознательное искажение подлинных мотивов. Поэтому большую социологическую ценность имеют данные тех интервью или анкет, в которых преобладают не «лобовые» вопросы общего характера (типа: «Всегда ли в своем поведении Вы руководствуетесь религиозными нормами?»), а более конкретные, касающиеся возможных воображаемых ситуаций, в которые может попасть опрашиваемый (например: «Представьте себе, что Ваши знакомые предложили Вам участвовать в обряде крещения их ребенка в качестве крестного отца (матери). Каков

¹ См.: Вопросы научного атеизма. Вып. 11, с. 232, 234.

² Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления, с. 153.

будет Ваш ответ? а) согласие; б) несогласие, мотивированное атеистическими убеждениями; в) несогласие, мотивированное другими причинами; г) другой ответ»).

Это не значит, что мы ставим под сомнение достоверность принципиальных выводов приведенных выше исследований. Речь идет лишь о том, чтобы сделать результаты исследований вообще более точными и убедительными.

Социальная направленность личности реализуется и в ее социальных установках и ценностных ориентациях.

Понятие установки существует и в общей и в социальной психологии. В общей психологии оно наиболее полно и глубоко разработано грузинским психологом Д. Н. Узладзе и его учениками и последователями. Что касается социальных установок, т. е. предрасположенности личности к определенной оценке тех или иных социальных явлений и готовности к действиям, вытекающим из этой оценки, то первоначально традиция их исследования сложилась в зарубежной социальной психологии. В англоязычной социальной психологии социальные установки обычно обозначаются термином «аттиITUDE» (attitude), который нередко употребляется без перевода и в нашей литературе. При этом аттиITUDE рассматривается как сложная социальная структура, состоящая из трех компонентов: когнитивного (осознание объекта социальной установки), аффективного (эмоциональная оценка объекта) и поведенческого, или конативного (поведение по отношению к данному объекту)¹. Хотя в послевоенное время за рубежом были проведены многочисленные эмпирические исследования аттиitudes, многие теоретические проблемы их осмысления остались открытыми. В частности, было неясно, каково

¹ См.: Андреева Г. М. Социальная психология, с. 359.

соотношение указанных трех компонентов аттитюдов, почему реальное поведение индивида далеко не всегда соответствует его социальной установке, выраженной в вербальной (словесной) форме. К тому же аттитюды в зарубежной социальной психологии изучаются лишь на уровне микросреды личности при полном игнорировании общих социальных условий ее деятельности.

Как правильно отмечают О. И. Зотова и М. И. Бобнева, длительное время отсутствовала связь между общепсихологическим понятием «установка» и соответствующими понятиями социальной психологии, в том числе аттитюдом, ценностной ориентацией¹.

Плодотворная попытка преодолеть этот разрыв предпринята ленинградским ученым В. А. Ядовым, разработавшим концепцию «диспозиционной регуляции социального поведения личности»². В. А. Ядов попытался представить систему внутренних регуляторов социального поведения личности (установок, социальных установок и ценностных ориентаций) как единую и в то же время многоуровневую, иерархически организованную систему ее «диспозиций» (предрасположенностей) к определенному поведению. Эта система включает: 1. Низший уровень — элементарные фиксированные установки, формирующиеся на основе витальных потребностей и в простейших случаях (ситуациях). Именно эти установки и изучались прежде всего школой Д. Н. Узгадзе. 2. Второй уровень — социальные фиксированные установки. Они образуются на базе оценки отдельных социальных ситуаций и объектов (или их свойств) и содержат

¹ См.: Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975, с. 244.

² См.: Ядов В. А. О диспозиционной регуляции социального поведения личности.— Методологические проблемы социальной психологии, с. 89—106.

эмоциональный оценочный, когнитивный (рассудочный) и поведенческий компоненты. 3. «Следующий диспозиционный уровень — общая направленность интересов личности в ту или иную сферу социальной активности, или базовые социальные установки»¹. Эти установки фиксируются на основе более сложных социальных потребностей приобщения к определенной сфере деятельности и включения в эту сферу как доминирующую среди других. Базовые социальные установки, ориентирующие личность на активное участие в определенной системе деятельности, более устойчивы и более важны для поведения личности, чем установки на отдельные социальные объекты или ситуации. 4. «Высший уровень диспозиционной иерархии образует система ценностных ориентаций на цели жизнедеятельности и средства достижения этих целей, детерминированные общими социальными условиями жизни данного индивида»².

Ценность концепции В. А. Ядова состоит не только в том, что она преодолевает разрыв между общепсихологической концепцией установки и социально-психологическими понятиями социальной установки и ценностных ориентаций, но, прежде всего, в том, что она представляет собой попытку понять систему внутренних (психических) регуляторов поведения личности как нечто целостное, единое, и в то же время имеющее сложную многоуровневую иерархию, гибко реагирующую как на потребности индивида, так и на те объективные условия, в которых он находится и действует.

Мы подробно остановились на проблемах регуляции и направленности поведения личности в социальной психологии

¹ Ядов В. А. О диспозиционной регуляции социального поведения личности.— Методологические проблемы социальной психологии, с. 95.

² Там же, с. 96.

хологии, так как правильное решение этих проблем предопределяет и подход к изучению социальных установок и ценностных ориентаций верующего индивида.

Говоря об особенностях социальной направленности религиозной личности, вытекающих из ее веры в сверхъестественное, следует иметь в виду диспозиционные образования трех высших уровней, т. е. социальные установки по отношению к отдельным объектам и социальным ситуациям, базовые социальные установки, ориентирующие верующего на активное участие в религиозном культе и деятельности общины, и, наконец, ценностные ориентации религиозного человека, определяющие его мировоззрение и общую линию поведения в обществе.

В исследованиях социальных установок верующих, проведенных в нашей стране, социальные установки по отношению к отдельным объектам и социальным ситуациям не отделялись от базовых социальных установок, поэтому различие этих двух уровней регуляции социального поведения верующих в настоящее время осуществить весьма трудно. В связи с этим сосредоточим внимание на тех особенностях социальных установок верующих, которые уже зафиксированы советскими социологами и социальными психологами.

Многие советские авторы отмечают, что религиозные установки верующих играют роль своеобразного фильтра по отношению ко всей поступающей к ним информации. Как отмечает А. И. Клибанов, сектанты получают значительную нерелигиозную информацию, но осваивают ее «избирательно», в соответствии со сложившимися социальными установками. Один из баптистов по этому поводу сказал: «Рассказывают, будто у нас в кино не разрешают ходить. Ходи, пожалуйста, только выбирай, что тебе принесет пользу. Надо разбираться. Вот, на-

пример, на столе много кушаний стоит, а ты должен не все есть, а выбрать только то, что тебе нужно»¹. Аналогично рассуждает и адвентистка: «Нам нельзя смотреть все подряд в кино или по телевизору. У меня своего телевизора нет, но когда приглашают, я все подряд смотреть не иду»².

В доме активной баптистки А. И. Клибанов увидел и разнообразную литературу (в том числе и светскую), и радиоприемник, и магнитофон. Но из художественной литературы она преимущественно выбирает то, что, так или иначе, созвучно ее религиозным настроениям; магнитофон и радиоприемник используются для прослушивания религиозных проповедей, песнопений и «духовных» стихотворений. Таким образом, информация фильтруется в соответствии со сложившимися религиозными установками³.

В исследовании, проведенном М. Г. Писмаником, было установлено, что лишь 6,5 % общего количества верующих не имели у себя дома никаких средств массовой информации — телевизора, радиоприемника, газет, журналов. Однако установка на фильтр информации дает себя знать: 42,2 % верующих лишь изредка прибегают к этим каналам информации⁴.

Особенно четко проявляются специфические социальные установки верующих, когда речь идет об отношении к их единоверцам и служителям культа, с одной стороны, и к атеистам и атеистической информации — с другой. У глубоко верующих, как правило, существует прочная позитивная установка по отношению к служи-

¹ Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность, с. 139.

² Там же.

³ См. там же, с. 140—141.

⁴ См.: Писманик М. Г. Личность и религия, с. 122.

телям культа и религиозным проповедникам. Например, в баптистских общинах у большинства верующих пресвитер пользуется непререкаемым авторитетом, его слова, указания воспринимаются с особым вниманием и послушанием. Столь же прочна и позитивная установка в отношении единоверцев — «братьев» и «сестер». Такая установка как бы фильтрует все те впечатления, которые возникают в процессе общения с единоверцами. Верующий может долго не замечать тех или иных качеств, действий и поступков, которые не согласуются с его представлениями об облике «подлинного христианина». И напротив, все положительное, что он видит у верующих («не курят, не пьют, не сквернословят, вежливы друг с другом»), обычно приписывает благотворному влиянию религии. Таким образом, раз сформировавшись, позитивная установка к религиозным людям и служителям культа накладывает отпечаток на содержание и направленность сознания и поведения человека.

Важную роль в сознании и поведении ряда верующих играет и негативная установка к атеистам и атеизму. В упоминавшемся выше исследовании в Белорусской ССР было выявлено не только наличие или отсутствие в сознании баптистов стереотипа неверующего, навязываемого им общиной, но одновременно и наличие или отсутствие негативной установки к атеистам.

Напомним, что лишь сравнительно небольшая группа обследованных баптистов (6,7 %) имеет прочную отрицательную установку к неверующим, как к людям нравственным, причем эта установка последовательно реализуется в их поведении. Среди представителей этой группы нет людей, которые имели бы друзей или близких знакомых среди неверующих; в их семьях, как правило, все принадлежат к баптистской общине.

Большинство баптистов (60,4 %) хотя и имеют фиксированную негативную установку к неверующим, но реализуют ее в своем поведении непоследовательно, допуская, что среди неверующих «как исключение» есть люди высоких нравственных качеств. Среди близких знакомых и в семьях этих баптистов имеются люди неверующие, с которыми они поддерживают дружественные отношения. Можно предполагать, что жизненная практика ослабила у подобных верующих негативную установку к атеистам или она еще не успела закрепиться.

У значительной части обследованных баптистов (32,9 %) негативная установка к неверующим практически отсутствует. В ходе интервью они не высказывали отрицательного мнения о неверующих, а в практике своего поведения не проводят особых различий между верующими и неверующими¹.

Если даже среди баптистов влияние общины и проповедников не столь эффективно, чтобы сформировать негативную установку по отношению к неверующим у трети членов баптистских общин, то можно с уверенностью сказать, что среди верующих православного вероисповедания людей, у которых отсутствует негативная установка к атеистам, гораздо больше.

Ситуация несколько меняется, если речь идет об отношении религиозных людей не к неверующим, окружающим их в повседневной жизни, а к атеизму как идеологии и к атеистической пропаганде. По данным М. Г. Писманика, 48,4 % верующих игнорируют атеистическую пропаганду, из них 26,5 % считают ее бессмысленной, а 9,2 % — даже вредной. На вопрос, сталкивались ли сами верующие с фактами или доводами, опровергающими религиозную веру, 17,7 % опрошенных

¹ См.: Баптизм и баптисты, с. 219—229.

религиозных людей заявили, что таких фактов и доводов не может быть; 28,9 % признали, что сталкивались, но старались «избегать» таких фактов; 6,5 % заявили, что сталкивались, но старались «забыть, выкинуть эти факты и доводы из головы»; и только 2,3 % заявили, что размышляют над этими фактами¹. Как видно, негативная установка по отношению к атеистической информации существует у значительной части верующих.

Эту негативную установку к атеизму и его пропагандистам, к сожалению, усиливают еще встречающиеся в нашей жизни факты неуважения к верующим, использования в атеистической пропаганде понятий и характеристик, унижающих их достоинство. «Обидно слушать такие слова, что мы «дураки» и что вам жалко, что мы веруем», — заявил в этой связи один из баптистов².

Зарубежные социальные психологи уделили большое внимание эмпирическим исследованиям социальных установок (аттитюдов) верующих. Не все подобные исследования представляют научный интерес, многие из них страдают методологической слабостью и не содержат каких-либо принципиально новых выводов и обобщений. Однако в США и Западной Европе проведены и такие исследования социальных установок, которые позволяют лучше понять социальную роль религии в капиталистических странах.

Например, многими социологами и социальными психологами в США и Великобритании изучалось влияние религиозных установок на социальное мышление и социально-политические ориентации граждан этих стран. Согласно сводным данным М. Аргайлла и Б. Бейт-Халлами, религиозные установки, как правило, свойственны

¹ См.: Писманик М. Г. Личность и религия, с. 124.

² Баптизм и баптисты, с. 260.

лицам, отличающимся авторитарным и догматическим типом мышления¹. Весьма любопытны также приведенные в их книге данные, характеризующие соотношение религиозных и социально-политических установок американцев. Например, наибольший процент людей, относившихся резко отрицательно к войне во Вьетнаме, был обнаружен среди американских студентов, которые не являются членами религиозных организаций, а среди участников демонстраций против войны во Вьетнаме число таких лиц превышало 60 %². Социологом Г. Марксом обнаружена обратная зависимость между религиозностью негров США и степенью их активного участия в движении за гражданские права. Например, члены экзистентических сект и культов, отличающиеся повышенной религиозностью, дают, по сведениям Г. Маркса, наименьшее число активных участников движения за гражданские права негров. В группе опрошенных негров, которые считали религию исключительно важной в их жизни, только 29 % активно участвовали в движении за гражданские права, в то время как в группе опрошенных, считавших, что религия не играет в их жизни никакой роли, таких было 62 %³. На основании этих и многих подобных фактов М. Аргайл и Б. Бейт-Халлами делают справедливый вывод о существовании отрицательной связи между религиозностью и стремлением к социальным изменениям⁴.

К аналогичным выводам о соотношении религиозных и социально-политических установок пришли и американские социальные психологи Д. Бэтсон и Л. Вентис.

¹ Argyle M., Beit-Hallahmi B. The Social Psychology of Religion, p. 94—97.

² Ibid., p. 108.

³ Ibid., p. 109.

⁴ Ibid., p. 111.

Обобщая многочисленные исследования о связи между религиозностью и расовыми предрассудками в США, они пишут: «В противоположность религиозной проповеди универсального братства, большая религиозность индивида означает большую зараженность его предрассудками»¹ (имеются в виду прежде всего расовые предрассудки.—Д. У.). И далее: «По крайней мере для белых христиан среднего класса в США религия связана не с ростом любви и терпимости, а с возрастающей нетерпимостью, предрассудками и фанатизмом»². С методологической точки зрения ценным является то, что Бэтсон и Вентис берут за основу своих выводов не просто высказывания опрашиваемых, а прежде всего их реальное поведение в определенных социальных ситуациях³.

Наряду с исследованиями социальных установок важную роль в системе характеристик социальной направленности личности играют ее *ценностные ориентации*.

Не вдаваясь в подробный анализ понятия «ценность», отметим, что в системе марксистской философии и социологии оно обозначает определенный объект, рассматриваемый в его реальном соотношении с общественными интересами и потребностями. В качестве ценности могут выступать любые продукты материального и духовного производства (в том числе идеи, нормы, идеалы), а также те или иные стороны общественных отношений людей, если они рассматриваются с точки зрения их соответствия интересам и потребностям как общества в целом, так и определенной социальной группы.

¹ Batson D., Ventis L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective, p. 256.

² Ibid., p. 257.

³ Ibid., p. 280—281.

Личность усваивает систему ценностей, на которые она ориентируется в своей жизни и деятельности, из общества. В условиях, когда в обществе существуют различные системы ценностей, каждый человек в силу ряда субъективных и главным образом объективных причин избирает какую-то из существующих альтернативных систем ценностей. Таким образом, ценностные ориентации каждой личности, с одной стороны, являются реальным воплощением ее места в обществе, ее социальных качеств, а с другой — определяют общую «стратегическую» линию ее поведения, ее перспективные жизненные планы и решения.

Религия прививает верующим специфическую систему ценностных ориентаций, которая характеризуется тем, что в ней главную роль играют идеи и нормы, вытекающие из веры в существование сверхъестественного мира. Земное подчиняется неземному, естественное — сверхъестественному. Устанавливается такая субординация ценностей, при которой все реальные ценности, вытекающие из запросов и потребностей человека на земле, рассматриваются как второстепенные. Первое, главное место в иерархии ценностей, пропагандируемых религией, занимают ценности иллюзорные, вымышленные, вытекающие из веры в сверхъестественное.

Ценностные ориентации религиозных людей направлены прежде всего на главные ценности, проповедуемые вероучением,— бога, спасение в загробной жизни и т. п. По данным исследований, проведенных в Белоруссии, значительная часть баптистов считает главной целью своей жизни — и, соответственно, главной ценностью — спасение в загробном мире. Земная жизнь, по их мнению, не имеет самостоятельной ценности, а является лишь преддверием подлинной, потусторонней жизни. Типичным для них является такое высказывание: «Смысл

земной жизни — это предисловие, а там — вечная жизнь, там содержание всей жизни»¹.

Аналогичными идеями пронизаны и православные проповеди. Правда, следует заметить, что современные богословы и проповедники пытаются скорректировать одностороннюю «вертикальную» (по их определению) ориентацию христианина, т. е. его ориентацию исключительно на «потусторонние» ценности. На страницах современных богословских изданий, в том числе и в нашей стране, появляются рассуждения о том, что христианство никогда не пренебрегало земной жизнью, что современный христианин должен думать не только о спасении своей души, но и об улучшении и совершенствовании жизни общества и т. п. Однако пропаганда религиозными модернистами активного участия христианина в земной жизни не может изменить сути всякой религии, которая главные ценности обязательно видит в сверхъестественном, т. е. иллюзорном, реально не существующем мире.

Советскими исследователями изучались ценностные ориентации верующих, живущих в нашей стране. Большинство этих исследований проведено в конце 60-х годов². Методика социологических исследований религиозности делала в то время только первые шаги. В анкетах или интервью, разрабатывавшихся исследователями, преобладали общие «лобовые» вопросы, о недостатках которых уже говорилось. Тем не менее эти исследования выявили тенденции эволюции ценностных ориентаций верующих в условиях социализма.

Они отметили, в частности, известную «переориенти-

¹ Баптизм и баптисты, с. 104.

² См.: Андринов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966; К обществу, свободному от религии. М., 1970, с. 208—242.

ровку» современного верующего с потусторонних на реальные, земные ценности. Так, В. В. Павлюк писал, что значительная часть верующих (43 %) стремится верой в бога и соблюдением религиозных норм поведения обеспечить себе не спасение в потусторонней жизни, а прежде всего — блага в жизни земной. Одна из таких верующих сказала: «Я надеюсь, что любовь к богу, следование его заповедям обеспечит мне благополучие в земной жизни... О загробной жизни не мечтаю». Согласно данным В. В. Павлюка, 45,4 % верующих в молитвах просят бога о земных благах — здоровье, благополучие в семье, хорошем урожае и т. п.— и лишь 7 % верующих — о прощении грехов и спасении души¹.

Подтверждает эту тенденцию и исследование, проведенное в 60-е годы в Ивано-Франковской области. Согласно его результатам, только 7 % верующих видят смысл жизни и труда в подготовке к загробной жизни. С молитвами о прощении грехов обращаются к богу только 13 % опрошенных верующих, а 36,1 % в молитвах пытаются испросить различную помощь в житейских делах себе и своим близким².

По данным исследования Е. М. Байкова, в Пензенской области 23,3 % обследованных им верующих и 36,1 % колеблющихся ориентированы на труд на благо общества и создание личного благополучия, в то время как на достижение рая в загробном мире — только 16,7 % верующих и никто из колеблющихся³.

Таким образом, процесс секуляризации сознания и поведения верующих в нашем обществе проявляется,

¹ Андршанов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания, с. 195, 196.

² См.: Онищенко А. С. Социальный прогресс, религия, атеизм. Киев, 1977, с. 46.

³ См.: К обществу, свободному от религии, с. 238.

в частности, и в том, что односторонние ориентации верующих на потусторонние ценности свойственны в настоящее время сравнительно небольшой их группе. Большинство же верующих, не отказываясь от религиозной веры и культовых действий, пытаются использовать саму веру в бога для достижения вполне реальных земных целей. Жизнь оказывается сильнее догматов религиозного вероучения.

Американский социальный психолог М. Рокич попытался выявить связь, существующую между системой ценностных ориентаций верующих в США и их социальным поведением. Результаты исследования показали, что у американцев, сознание которых ориентировано прежде всего на «потусторонние» ценности, преобладают консервативные социальные убеждения, с той или иной степенью последовательности реализующиеся в их поведении. Те же из верующих, у которых доминируют «земные» ценности (свобода, счастье, равенство и т. п.), отличаются, как правило, оппозиционной настроенностью к существующему обществу, многие из них активно участвуют в движении за социальные права¹.

В истории известны случаи (это имеет место и сейчас в некоторых развивающихся странах), когда система ценностных ориентаций религиозных людей приобретала особую направленность. При этом ценности, связанные с верой в сверхъестественное, не противостояли «земным» ценностям как нечто взаимоисключающее, а реальные социальные интересы определенных классов и групп осознавались участниками того или иного социального движения в превратной форме — как «предначертанная богом» норма поведения, вытекающая из системы «высших» религиозных ценностей. Социальный

¹ Research in Religious Behaviour. Selected Readings, p. 134—184.

смысл подобных религиозных движений ясен: религия здесь является идеологической формой, в которой превратно осознаются интересы определенных социальных сил, в том числе и прогрессивных.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ТИПЫ ВЕРУЮЩИХ

Несмотря на многие общие черты и особенности сознания и поведения религиозных людей, между ними существуют и определенные различия, которые отнюдь не исчерпываются принадлежностью к разным конфессиям, т. е. особенностями религиозных верований и культовых действий с точки зрения их содержания. Даже в рамках одной и той же конфессии обнаруживаются существенные различия между верующими, касающиеся, например, степени религиозности личности. Как советские, так и зарубежные социологи и социальные психологи выделяют различные типы религиозных личностей в зависимости от глубины и интенсивности их веры, степени культовой активности (частота посещения церкви, соблюдение норм религиозного поведения в домашней обстановке, молитвы, посты и т. п.).

Психологию религии, в отличие от социологии, интересуют не только эти различия между верующими. Ведь даже при наличии приблизительно одинаковой степени религиозности среди последователей одной и той же конфессии можно обнаружить существенные различия в религиозности, определяемые, если употребить термин А. Н. Леонтьева, *личностным смыслом религии* для каждого из них¹.

¹ А. Н. Леонтьев различал «значение» объекта — то, что отражает его объективные свойства, и «личностный смысл» объекта, т. е. отношение субъекта к отражаемому предмету (см.: Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1965, с. 286—287).

Зарубежная психология религии уже давно пыталась создать социально-психологическую типологию религиозных личностей. Особенно активно занимался этим американский психолог Оллпорт. В ряде своих работ 60-х годов Оллпорт выдвинул концепцию, согласно которой существует два основных типа религиозных личностей. К первому типу он относит людей, для которых религия лишь способ для достижения жизненных целей, внешних по отношению к самой религии. Посещение церкви, участие в деятельности религиозных общин, внешнее благочестие являются для них средствами доказать свою социальную респектабельность, лояльность по отношению к общепринятым образам жизни. Для некоторых верующих этого типа религия является ценностью, поскольку дает утешение, обеспечивает душевный комфорт, способствует преодолению отрицательных переживаний. Оллпорт назвал этот тип религиозных людей *extrinsic*, что можно приблизительно перевести как «внешний», «органически не присущий».

Для религиозных личностей второго типа религия представляет самостоятельную и конечную ценность. Они мотивируют свою деятельность в разных социальных сферах религиозной верой. Нерелигиозные потребности и интересы имеют для них второстепенное значение, все свое поведение они стараются подчинить религиозным нормам и предписаниям. Такой тип религиозных личностей Оллпорт назвал *intrinsic* («внутренний», «имманентно присущий»)¹.

Концепция Оллпорта вызвала активную дискуссию в американской религиоведческой литературе. В то же время ее методологическая ценность никем из исследователей не отрицалась.

¹ Allport G. The Religious Context of Prejudice.—Journal for the Scientific Study of Religion, 1966, vol. 5, p. 454—455.

Попытку продолжить и развить типологическую схему Оллпорта предприняли американские психологи Д. Бэтсон и Л. Вентис в книге «Религиозный опыт». Авторы весьма критически оценивают социальную роль религиозных верований как у представителей *extrinsic*-ориентации (что совпадает с мнением Оллпорта), так и у *intrinsic* ориентированных (что противоречит мнению Оллпорта). Некоторые их соображения по этому поводу заслуживают внимания. Так, Бэтсон и Вентис считают, что хотя для *intrinsic* ориентированных религия субъективно выступает как источник свободы и радости, объективно она связывает этих людей жесткими рамками вероучения, что догматизирует их мышление, делает его неспособным к каким-либо принципиальным изменениям¹. На основе обобщения многих эмпирических исследований они пришли к выводу, что *extrinsic*-ориентация оказывает негативное влияние на «душевное здоровье» личности, способствуя возникновению неврозов. Что же касается *intrinsic*-ориентации, то она, по мнению американских психологов, способствует освобождению личности от беспокойства и чувства вины, однако препятствует изменениям в мировоззрении и дальнейшему совершенствованию человеческого интеллекта². Особенно интересно мнение Бэтсона и Вентиса относительно соотношения двух названных выше типов религиозной ориентации с нравственными установками и социальным поведением. Как и предшествовавшие им американские исследователи этой проблемы, Бэтсон и Вентис констатировали наличие позитивной корреляции между *extrinsic*-ориентацией и различными предрассудками, в част-

¹ Batson D., Ventis L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective, p. 205.

² Ibid., p. 249.

ности расовыми. Высказывания же представителей *intrinsic*-ориентации создавали видимость негативной корреляции между религиозной верой и расовыми предрассудками, однако реальное их поведение не подтверждало этого. Верующие данного типа считают, что они полны братской любви и сострадания ко всем людям, независимо от их положения и расовой принадлежности. Такими они слывут и во мнении многих окружающих. Однако их реальное поведение отнюдь не основано на этих принципах¹.

Очевидно, что Бэтсон и Вентис довольно трезво оценивают влияние религиозных ориентаций на сознание и поведение человека. Но их типология не ограничивается двумя указанными Оллпортом ориентациями. Они выделили еще одну, третью религиозную ориентацию, которую назвали *quest orientation* — «ориентация поиска». В духе многих западных интеллигентов, которые наряду с осуждением институциональной, т. е. реально существующей, религии пытаются сконструировать некую «гуманистическую» религию, якобы способствующую развитию личности, Бэтсон и Вентис обосновывают наличие религиозной ориентации, которая «лишена всякого догматизма», способствует духовному развитию личности, «творческой эволюции человеческого интеллекта» и т. п.² По их уверению, «ориентация поиска» включает открытую готовность к разрешению высших, экзистенциальных вопросов, соединенную со скептицизмом по отношению к определенным ответам на эти вопросы³. Нам представляется, что американские психологии выдают в данном случае желаемое за действи-

¹ Batson D., Ventis L. The Religious Experience. A Social-psychological Perspective, p. 295, 289.

² Ibid., p. 167—170, 300—311.

³ Ibid., p. 309.

тельность. Не случайно именно этот вывод в их книге имеет весьма слабое эмпирическое обоснование. Нельзя же считать серьезным обоснованием указание на религиозные ориентации Будды-Гаутамы или Махатмы Ганди! Предположим, что их религиозные ориентации действительно носили поисковый характер. Значит ли это, что среди всей массы рядовых верующих существует особый тип религиозной ориентации — поисковый? Позволим себе усомниться в этом.

В советской литературе проблеме психологических типов религиозных личностей пока удалено мало внимания. В работах советских религиоведов преобладают по этому вопросу общие теоретические положения, недостаточно подкрепленные эмпирическими исследованиями.

Нами еще в 1971 г. была высказана мысль о двух типах верующих: интровертированных (т. е. обращенных в себя) и экстравертированных (обращенных вовне). При этом мы опирались на выделение указанных психологических типов людей К. Г. Юнгом¹.

Для религиозных людей первого типа религия — это средство ухода от окружающего мира, бегства в мир иллюзорный, фантастический. История религий дает множество примеров, подтверждающих наличие религиозных людей этого типа. К их числу можно отнести (как крайнее проявление этого типа) многих представителей религиозного аскетизма, монашества, затворничества, религиозных созерцателей и мистиков.

Другой психологический тип религиозных людей представляют верующие и религиозные деятели, для которых религия является специфическим способом самутверждения личности, способом проявления своего Я в религиозной группе и в системе религиозных отноше-

¹ Юнг К. Г. Психологические типы. М., б/г.

ний. К представителям этого типа относились и относятся многие религиозные иерархи, проповедники и активисты, которые возглавляют религиозные общины или играют важную роль в религиозных организациях. Нередко у людей такого типа религиозность носит в значительной мере внешний характер, ибо религия важна для них лишь как средство обеспечения благосостояния, власти, карьеры, социального влияния, авторитета¹. По многим параметрам этот тип близок к типу, выделенному Оллпортом как тип extrinsic-ориентации.

Конечно, в реальной жизни оба эти типа далеко не всегда проявляются в «чистом виде», нередко формируется смешанный тип религиозного человека, соединяющий черты и мистика-созерцателя и социального деятеля.

Возможно вычленение психологических типов верующих на основе иных признаков. Э. В. Протасовым в 1974—1975 гг. было проведено исследование в Воронеже с целью, с одной стороны, выявления различных типов верующих с точки зрения их социальных ориентаций, а с другой — изучения специфики различных типов верующих в зависимости от условий формирования их религиозности².

Исследование социальных ориентаций верующих является по ряду причин сложной задачей. В ходе опроса (а в силу необходимости именно этот метод применялся в данном исследовании) нелегко добиться искренних ответов, выявляющих подлинную социальную ориентацию опрашиваемых. Чтобы избежать возможных ошибок, задавалось несколько однопорядковых или близких по содержанию вопросов, касавшихся не толь-

¹ См.: Вопросы научного атеизма. Вып. 11, с. 24.

² См.: Политическое самообразование, 1975, № 11, с. 109—116.

ко общих мировоззренческих и социальных позиций опрашиваемых, но и их реального поведения. Характер ответов на семь или шесть заданных вопросов служил основанием для определения социальной ориентации данного верующего.

Тенденция к позитивным социальным ориентациям, например, определялась на основании следующих вариантов ответов: «Участвую в общественной работе», «Участвовал в прошлом в общественной работе», «Имею друзей среди неверующих», «Не осуждаю поведение, противоречащее религиозным заповедям», «В принятии решений по важным житейским делам помогает мнение товарищей по работе», «Судьба человека зависит от него самого и от условий его жизни», «Вера в бога не может помочь в преодолении аморальных явлений». Отчетливая тенденция к позитивным социальным ориентациям была выявлена у большинства как православных верующих, так и баптистов.

Тенденция к негативной социальной ориентации определялась на основании следующих вариантов ответов: «В общественной работе неучаствую, ибо это противоречит моим религиозным убеждениям», «Среди неверующих друзей не имею», «Главной ценностью в жизни считаю идеал христианина», «От жизни без религии ожидаю только плохое», «Считаю, что судьба человека зависит только от бога», «Только вера в бога может помочь в преодолении аморальных явлений». Более или менее отчетливая тенденция к негативным социальным ориентациям была обнаружена у сравнительно небольшой группы православных (около 2 %). Несколько больше их у баптистов (6,7 %).

Различия в социальных ориентациях верующих играют важную роль при определении оптимальных путей и способов атеистической работы с ними. Позитивная со-

циальная ориентация облегчает контакты с верующими, способствует их вовлечению в общественную деятельность, быстрее ведет к ослаблению и преодолению религиозности. Что же касается верующих с негативной социальной ориентацией, то тенденция к отчуждению от социалистических коллективов, от представителей советской общественности делает задачу их перевоспитания необычайно сложной и трудновыполнимой. Об этом подробнее будет сказано в следующей главе.

Существенные различия были выявлены также между верующими, религиозными с детства, и пришедшими к религии в результате «обращения». Представители первого типа относятся к религии как к чему-то привычному, устоявшемуся. Многие из них не задумываются над содержанием и социальной ролью религиозной веры, а значительная часть — не имеет твердых убеждений по поводу истинности религиозных доктрина. Религиозные с детства преобладают в православии (76,7 %), немало их и среди баптистов (26 %).

«Обращенные», т. е. верующие, выросшие в безрелигиозной среде, пришли к религии в юности или в зрелом возрасте, как правило, в результате жизненного кризиса, в поисках выхода из него. Среди «обращенных» преобладают люди одинокие, с неудавшейся личной жизнью. Около двух третей этой группы составляют вдовы, разведенные и не состоявшие в браке. Особенно много «обращенных» среди баптистов, гораздо меньше — среди православных.

Не следует, естественно, переоценивать научного значения данного исследования. Это был первый опыт изучения социально-психологических типов верующих, живущих в социалистическом обществе. Многие вопросы в нем скорее поставлены, чем решены. Ясно одно — эта проблема требует дальнейшей научной разработки.

Глава седьмая Психологические проблемы атеистического воспитания

И

зучение религии с точки зрения марксизма — не самоцель. Оно необходимо для того, чтобы наметить ре-

альные пути преодоления религии в обществе, разработать научно обоснованную программу атеистического воспитания. Следовательно, важной задачей научной психологии религии является анализ соответствующих проблем атеистического воспитания.

В изучении психологии верующих советскими учеными достигнуты немалые результаты и накоплен известный эмпирический материал, но публикации, специально посвященные психологическим проблемам атеистического воспитания, весьма немногочисленны. Хотя в последние годы вышло несколько монографий по атеистическому воспитанию, однако психологические его аспекты в них либо вовсе не рассматриваются, либо рассматриваются бегло, без подробного анализа.

Все это обусловило некоторые особенности данной главы. Автор сосредоточил основное внимание на методологических вопросах атеистического воспитания, опираясь, в частности, на решение ряда принципиальных проблем советскими социальными психологами.

ИСХОДНЫЕ ПОЗИЦИИ

Разговор о психологических аспектах атеистического воспитания нельзя вести, не определив сущности воспитания вообще и атеистического в частности. Это тем более важно, что в понимании многих ключевых для теории атеистического воспитания вопросов среди советских авторов нет полного единства.

В этой связи нам представляется весьма плодотворной мысль Е. Ф. Сулимова, различающего, с одной стороны, формирование личности как более широкое понятие и воспитание ее — как более узкое. «Когда говорят о формировании человека и личности,— пишет он,— то имеют в виду все факторы, оказывающие существенное влияние на их становление: природные и социальные, целенаправленно используемые и спонтанно действующие¹. Воспитание — всегда целенаправленный процесс, включающий систему воздействий на личность (или группу) с целью выработки определенных духовных или физических качеств². Таким образом, воспитание — не стихийный, а сознательно регулируемый и планируемый процесс воздействия на людей или отдельного человека.

Эта мысль особенно важна для понимания процесса воспитания научного мировоззрения и атеистических убеждений. Для достижения этой цели недостаточно стихийного воздействия окружающей социальной среды, даже если она, как это имеет место в социалистическом обществе, является в основном безрелигиозной. Атеистические убеждения формируются на основе и в процессе сознательного воспитательного воздействия.

¹ Сулимов Е. Ф. Теория и практика коммунистического воспитания. М., 1984, с. 8.

² См. там же, с. 9—11.

Рассматривая воспитание как сознательно регулируемый и целенаправленный процесс, мы не сводим его только к духовному, идеиному воздействию на людей. Не следует забывать, что важнейшим средством воспитательного воздействия является изменение реальных условий жизни человека (или группы), т. е. изменение их образа жизни. В досоциалистических общественных системах подобные изменения происходили в громадном большинстве случаев стихийно. Более того, такие изменения нередко противоречили целям воспитания, провозглашаемым отдельными прогрессивно мыслящими педагогами и воспитателями. И потому, как правило, их идеи объективно представляли недостижимой утопией.

В социалистическом обществе впервые в истории возникает возможность сознательного и целенаправленного изменения образа жизни людей, способствующего формированию у них необходимых для общества и для развития каждой личности качеств. Только при социализме, следовательно, общество приобретает могучие средства воспитательного воздействия, связанные с практическим преобразованием условий жизни людей. Это — новый и важнейший фактор во всех сферах коммунистического воспитания, включая и воспитание атеистической убежденности. Следует согласиться с Е. Ф. Сулимовым, который считает единство духовного и практического воздействия на личность законом коммунистического воспитания¹.

«...Сами по себе идеи,— подчеркнул М. С. Горбачев в Политическом докладе ЦК КПСС XXVII съезду партии,— как бы притягательны они ни были, еще не фор-

¹ См.: Сулимов Е. Ф. Теория и практика коммунистического воспитания, с. 80.

мируют автоматически целостного и активного мировоззрения, если не сопряжены с социально-политическим опытом масс. **Во взаимосвязи передовых идей и практики строительства нового общества черпает энергию и действенность социалистическая идеология»¹.**

Между тем в теории атеистического воспитания в нашей стране еще не преодолены полностью рецидивы просветительского подхода. Например, Д. М. Аптекман определяет атеистическое воспитание как «совокупность взаимодействующих между собой средств, несущих как прямую, так и опосредованную информацию мировоззренческого характера, а также организационных форм, обеспечивающих оптимальные результаты в процессе окончательного преодоления религиозности и формирования атеистической убежденности»². Упор, таким образом, делается на сообщении личности или группе атеистической информации. Но дело не только в определении. Если, к примеру, проанализировать содержание интересной в целом монографии М. Я. Ленсу «Основы атеистического воспитания» (Минск, 1976), то бросается в глаза, что автор не выделяет проблемы практического преобразования образа жизни людей как особого метода атеистического воспитания. В этой монографии атеистическое воспитание, по сути, сведено к различным формам и методам пропагандистского воздействия.

У читателя может возникнуть вопрос: какова же связь между образом жизни людей, т. е. способами и формами их жизнедеятельности, и их мировоззрением? Почему изменение образа жизни влияет на мировоззренческие ориентации?

¹ Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986, с. 85.

² Аптекман Д. М. Формирование атеистической убежденности рабочего класса в развитом социалистическом обществе. Л., 1979, с. 99.

Дело в том, что от образа жизни людей зависят их потребности, интересы и мотивы поведения, которые в значительной мере определяют общую направленность личности, в том числе и ее мировоззрение, ее ценностные ориентации. К примеру, если тот или иной гражданин советского общества не просто добросовестно трудится, но и проявляет общественную активность и заинтересованность в успехах своего коллектива и общества в целом, если его свободное время в значительной мере расходуется на общественные, социально полезные дела и на развитие его способностей, умений и знаний, то можно с уверенностью предположить, что он будет равнодушен к религии, что его образ жизни создает благоприятные условия для усвоения им научного мировоззрения. И напротив, образ жизни, изолирующий человека от интересов социалистических коллективов, от социальных проблем, замыкающий его в узком мирке личных проблем, образ жизни, при котором человек не стремится расширить свои знания, приобщиться к культурным достижениям, развить свои способности,— такой образ жизни создает благоприятные возможности и предпосылки для обращения данного человека к религиозной вере как иллюзорному восполнению его одиночества, слабости его социальных связей.

Социальная активность личности, ее вовлеченность в дела общества и отдельного коллектива является важным объективным фактором атеистического воспитания, а развитие социальной активности трудящихся следует считать важным методом коммунистического (и атеистического в том числе) воспитания.

В предыдущих главах уже говорилось, что религия в нашем обществе по-своему удовлетворяет некоторые социальные потребности людей, в том числе и психологические (в утешении, эмоциональной разрядке и т. п.).

Если эти потребности найдут полное и всестороннее удовлетворение в социально здоровой форме, то это в значительной мере ослабит влияние религии. Удовлетворение социальных и психологических потребностей людей — это дело и государственных и партийных органов и общественных организаций, это дело каждого коллектива, каждого гражданина. И чем выше будет социальная активность трудящихся, чем заинтересованнее каждый гражданин нашей страны будет участвовать в обсуждении и решении всех назревших социальных проблем, тем больше будет оснований для полного преодоления влияния религии и религиозных организаций.

При относительно высоком материальном уровне жизни большинства верующих в нашей стране, духовные интересы значительной их части бедны, а цели и потребности — ограничены. Так, по данным В. А. Сапрыкина, в г. Караганде 78,4 % опрошенных верующих имели собственные дома, 25 % — автомобили, 22 % — мотоциклы. В то же время только 29 % верующих имели личные библиотеки, причем у 26 % библиотеки насчитывали не более 50 книг. На вопрос, какие бытовые условия им больше нравятся, 82,4 % верующих Караганды заявили: «Когда имеется свой дом, подсобное хозяйство, а большая часть свободного времени уделяется делам в нем»¹. Конечно, эти данные не следует абсолютизировать, но не подлежит сомнению, что они отражают существующую социальную тенденцию.

Все сказанное не означает недооценки идейного влияния на людей пропаганды. Реализуемое как через непосредственное воздействие лектора, пропагандиста, так и

¹ См.: Сапрыкин В. А. Социалистический коллектив и атеистическое воспитание. М., 1983, с. 55—56.

через систему средств массовой информации, это влияние играет в системе атеистического воспитания первостепенную роль. Однако эффективность его многократно усиливается, если оно опирается на сознательное и планомерное изменение образа жизни верующих, их потребностей и интересов. Именно в сочетании практического и духовного воздействия на личность — ключ к формированию у нее глубоких атеистических убеждений.

«Бесспорен факт,— указывает М. С. Горбачев,— умное и правдивое слово имеет огромную силу влияния. Но его значение во сто крат умножается, если соединяется с политическими, экономическими и социальными шагами. Только так можно изжить надоедливую назидательность, наполнить дыханием живой жизни призывы и лозунги»¹.

Директор алтайского совхоза в беседе с журналистом В. В. Шевелевым рассказал о своих спорах со стариками-старообрядцами по поводу религии, которые не имели реального результата: обе стороны остались при своем мнении. И этот руководитель на основе своего жизненного опыта пришел к правильному выводу: «Главный наш спор не мог на словах решиться — вот в чем суть. Можно ли убедить человека, верящего в бога, в том, что наша безрелигиозная жизнь устроена справедливее и добре, чем жизнь в религиозной общине? Можно, но, по-моему, только одним способом: сделать, чтобы она такой и была. Самое лучшее и верное доказательство»².

Подробный анализ обозначенных выше вопросов выходит за рамки настоящей книги. Наша задача в дан-

¹ Материалы XXVII съезда КПСС, с. 86.

² Шевелев В. В. Доброе слово. М., 1984, с. 18.

ном случае — вычленение *психологических* проблем атеистического воспитания¹, а также попытка наметить пути и направления их дальнейшего исследования. Какие же психологические проблемы предстоит рассмотреть в ходе дальнейшего изложения?

Прежде всего это проблемы личностных, т. е. социально-психологических отношений в социалистических коллективах. Социалистический коллектив — это важнейшая социальная ячейка нашего общества. Именно он является одним из главных компонентов микросреды большинства граждан социалистического общества. В рамках коллектива удовлетворяются важные социальные и психологические потребности личности, в частности ее потребности в общении, в утешении, сопереживании, в развитии ее способностей, в творческой созидающей деятельности и т. п. В учебном или производственном коллективе, наряду с семьей, происходит формирование нравственных качеств личности, ее мировоззрения, ценностных ориентаций. Многие люди, особенно молодые, переносят свои представления и оценки, касающиеся обстановки в том или ином конкретном коллективе, на общество в целом, зачастую неправомерно экстраполируя на него эти недостатки. А это в ряде случаев приводит к деформациям в мировоззрении и способствует усвоению ненаучных идей и взглядов, в том числе и религиозных. Поэтому общая обстановка в кол-

¹ Некоторые авторы употребляют термин «психология атеизма» (см., например: Букина И. Н. Психология атеизма. Л., 1975). Нам этот термин не кажется удачным. Даже если иметь в виду психологию отдельных атеистов, а не атеизма, как стороны научного мировоззрения, то возникает вопрос о наличии психологических особенностей атеистов, отличающих их не только от верующих, но и от неверующих, не ставших убежденными атеистами. Вопрос о существовании подобных психологических особенностей является по меньшей мере проблематичным.

лективе, и в частности его морально-психологический «климат», характер и содержание социально-психологических (личностных) отношений, играет важную роль в системе факторов, формирующих мировоззрение.

Отношение человека к тем или иным социальным явлениям, его поведение в нашем обществе в значительной мере зависят от общественного мнения коллектива. Социологические исследования фиксируют зависимость участия членов того или иного коллектива в отправлении религиозных обрядов от содержания общественного мнения в коллективе. Там, где общественное мнение резко осуждает всякое участие в религиозных обрядах, их отправляют, как правило, только верующие. Там же, где общественное мнение относится к участию в религиозных обрядах терпимо и снисходительно, в них принимают участие и многие неверующие, мотивируя это либо тем, что эти обряды представляют собой национальную традицию, либо их красочностью и торжественностью.

Социально-психологические отношения в коллективе, влияющие на мировоззрение его членов, многообразны. К ним относятся и личностные отношения между рядовыми членами данного коллектива, и отношения между руководителями и подчиненными. Проявления бюрократизма, формализма, равнодушия к человеческим нуждам, не говоря уже о злоупотреблениях служебным положением со стороны руководителей, крайне отрицательно воздействуют на сознание и поведение людей, нередко толкают их к религии.

Особая социально-психологическая проблема — это положение верующих в социалистическом коллективе. От того, как сложатся отношения верующих с их коллегами по работе или учебе, во многом зависит дальнейшая эволюция их мировоззрения.

Второй комплекс социально-психологических проблем возникает в ходе изучения эффективности различных направлений и форм атеистической пропаганды. Идет ли речь о массовых формах атеистической пропаганды (лекции, вечера вопросов и ответов, групповые беседы и т. п.) или об индивидуальной работе с верующими и индифферентными,— во всех этих случаях идеальное воздействие лектора, пропагандиста во многом зависит от учета многих психологических факторов и моментов: настроения и внимания аудитории, ее социально-психологических установок, доверия к лектору и пропагандисту, его нравственного и социального авторитета и многое другое. Иными словами, эффективность атеистической пропаганды в значительной степени зависит от психологической грамотности пропагандиста, от его умения воздействовать на слушателей, а также от его личных качеств.

Особый, чрезвычайно сложный и малоразработанный с марксистских позиций круг социально-психологических проблем связан с отходом верующего от религии и усвоением им научного мировоззрения. С точки зрения социальной психологии отход верующего от религии представляет собой сложный и противоречивый процесс ломки прежних стереотипов в его сознании и поведении, ослабления и утраты им религиозных ценностных ориентаций и установок. Это процесс, сопровождающийся мучительными конфликтами как с окружающими, так и с самим собой, процесс, требующий большой выдержки и терпения не только от самого человека, который покинул религию, но и от людей, его окружающих, в том числе и от атеистов.

Таков круг основных вопросов, на которых мы сосредоточим внимание в последующем изложении.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
АТЕИСТИЧЕСКОГО
ВОСПИТАНИЯ
В СОЦИАЛИСТИЧЕСКОМ
КОЛЛЕКТИВЕ

Прежде всего попытаемся кратко охарактеризовать особенности коллектива как социальной группы особого типа. В буржуазной социальной психологии и социологии есть тенденция отождествления коллектива с любой социальной группой или общностью. Широко распространен термин «методологический коллективизм», который означает, что исходным моментом для понимания личности берется общество в целом или социальная группа. Между тем далеко не каждая социальная группа может быть названа подлинным коллективом. В антагонистическом обществе большинство социальных общностей представляют, по выражению К. Маркса и Ф. Энгельса, лишь «суррогаты коллективности», ибо социальные отношения, основанные на частной собственности, разъединяют людей, формируют отношения конкуренции, соперничества и вражды, а не взаимопомощи.

Не выделяя коллектив как особую социальную группу, социальные психологи в капиталистических странах пытаются некоторые процессы и закономерности, выявленные ими в ходе эмпирического изучения так называемых экспериментальных групп, т. е. совокупностей людей, соединенных лишь условиями эксперимента, перенести на психологию любых малых (контактных) групп. При этом малая группа, как справедливо отмечает советский психолог А. И. Донцов, рассматривается как «совокупность свободно объединившихся равно полезных друг другу индивидов, в процессе кооперативного взаимодействия удовлетворяющих личные запросы и

желания»¹. Тем самым малая группа отрывается от объективно существующей в данном обществе системы социальных отношений, от больших групп (классов прежде всего), существование которых определяется их местом в системе экономических отношений. Личностные же, психологические отношения в малой группе рассматриваются социальными психологами на Западе вне их связи с содержанием и целью деятельности данной группы.

Эти методологические пороки буржуазной социальной психологии (о них уже говорилось в первой главе настоящей книги) предопределили ее неспособность к научному анализу малых групп. Что же касается психологии коллектива как особого типа социальной группы, то эта проблема немарксистской социальной психологией даже не была поставлена.

Основы научной концепции социалистического коллектива нашли отражение в работах А. С. Макаренко. Коллектив, как часть советского общества, органически связанная с другими коллективами, писал А. С. Макаренко, «возможен только при условии, если он объединяет людей на задачах деятельности явно полезной для общества»². Опыт коллективной жизни, считал Макаренко, «есть не только опыт соседства с другими людьми, это очень сложный опыт целесообразных коллективных движений, среди которых самое видное место занимают принципы распоряжения, обсуждения, подчинения большинству, подчинения товарища товарищу, ответственности и согласованности»³. Таким образом, уже в работах А. С. Макаренко совместная общественно полез-

¹ Донцов А. И. Психология коллектива. М., 1984, с. 25.

² Макаренко А. С. Сочинения. М., 1951, т. 5, с. 449.

³ Там же, с. 335.

ная деятельность выделена как основа жизни коллектива, основа его организации.

Конкретное социально-психологическое изучение коллектива с марксистских методологических позиций было предпринято группой советских социальных психологов в конце 60 — начале 70-х годов под руководством действительного члена АПН СССР А. В. Петровского. Была разработана социально-психологическая концепция коллектива, развивающая идеи А. С. Макаренко. Подчеркивая отличие коллектива от так называемых диффузных групп¹, А. В. Петровский пишет: «В коллективе в качестве определяющих выступают *взаимодействие и взаимоотношения людей, опосредованные целями, задачами и ценностями совместной деятельности, т. е. ее реальным содержанием*»².

Системообразующий признак коллектива — это прежде всего совместная деятельность его членов, притом не всякая совместная деятельность, а лишь имеющая общественную значимость и полезная для общества. Именно на этой объективной основе формируются психологические особенности коллектива, к числу которых А. В. Петровский относит такие феномены, как ценностно-ориентационное единство коллектива, а также «коллективистское самоопределение», присущее членам коллектива, принципиально отличающееся от феноменов «конформизма» и «негативизма», зафиксированных буржуазными психологами.

Понимание роли совместной общественно полезной деятельности как важнейшего фактора, опосредующего всю систему личностных психологических отношений

¹ Диффузная группа — случайное объединение индивидов, не связанных постоянной совместной деятельностью.

² Петровский А. В. Вопросы истории и теории психологии. Избранные труды. М., 1984, с. 160.

между членами коллектива, позволило по-новому решить ряд традиционных социально-психологических проблем. В социальной психологии на Западе, например, большое внимание уделялось изучению сплоченности социальной группы. При этом сплоченность определялась частотой и интенсивностью психологических личностных контактов между членами группы, содержание же и цели совместной деятельности практически игнорировалось. Изучение совместной деятельности социалистических коллективов, предпринятое советскими социальными психологами, показало, что подлинной объективной основой сплоченности коллектива является общая заинтересованность в реализации целей деятельности. В этой связи следует заметить, что бригадная форма организации труда и его оплаты, широко распространяющаяся ныне в производственных коллективах в нашей стране, не только стимулирует производительность труда, но и создает наиболее благоприятные условия для формирования у всех членов бригады психологии коллективизма.

Мы подробно остановились на проблемах психологического изучения коллектива, ибо эти проблемы имеют непосредственное значение для правильного понимания психологических аспектов атеистического воспитания в социалистических коллективах.

Совместная полезная для общества деятельность составляет объективную основу коллектива. Без нее коллектив не может существовать и развиваться. Однако это не означает, что сама совместная деятельность при любых условиях обеспечивает необходимый для социалистического коллектива морально-психологический климат, предполагающий стремление всех его членов к взаимопомощи и сотрудничеству, их взаимную заботу и доброжелательность. Подлинно коллективистская психология той или иной группы не формируется

автоматически на базе совместной деятельности, но обеспечивается организационными и идеино-воспитательными средствами.

Для формирования колlettivistского сознания у членов группы большое значение имеет наличие у них ценностно-ориентационного единства. Как показали экспериментальные исследования сотрудников А. В. Петровского, главную роль в сплоченности коллектива играет отношение его членов к целям совместной деятельности. Там, где все члены коллектива рассматривают такую деятельность как необходимую и полезную для общества, включают ее в систему жизненно важных ценностей, возникает и формируется единство основных взглядов и побуждений, которое стимулирует работу коллектива¹. Однако ценностно-ориентационное единство существует не во всех коллективах. Оно может еще не сложиться во вновь формирующихся коллективах или уже отсутствовать в коллективах, которые в силу тех или иных причин (организационных, личностных и т. п.) утратили свои прежние прогрессивные качества и развиваются в «попятном» направлении.

В. А. Сапрыкин справедливо замечает, что «существует разная степень коллективной зрелости... В результате различных причин организационного, социально-экономического, воспитательного порядка (низкий уровень работы партийной, профсоюзной, комсомольской организаций, плохая организация труда, игнорирование материальных и моральных стимулов, отсутствие атмосферы товарищеской взаимопомощи и внимания к нуждам и заботам людей и т. п.) коллектив может потерять свое влияние на личность. Наступает ослабление соци-

¹ См.: Петровский А. В. Вопросы истории и теории психологии. Избранные труды, с. 161—165.

альных связей человека с коллективом; что, в свою очередь, приводит к развитию индивидуализма, появлению мироощущения одиночки, а это ведет к оживлению различного рода пережитков в сознании человека, в том числе и религиозных»¹.

В ряду других причин на отношение людей к религии и атеизму влияют и личностные психологические отношения, складывающиеся между членами коллектива. Чем больше со стороны руководителей коллектива и его общественных организаций проявляется заботы и внимания к нуждам людей, к удовлетворению их материальных и духовных потребностей, чем ярче и полнее совместная жизнь коллектива не только в рабочее, но и в свободное от работы время, тем успешнее формируется ценностно-ориентационное единство коллектива, основанное на правильном миропонимании. И напротив, если члены коллектива мало связаны совместными интересами и стремлениями, а руководство и общественные организации относятся формально и равнодушно к удовлетворению их бытовых и психологических нужд и потребностей, то создаются благоприятные условия для восполнения испытываемого отдельными людьми чувства одиночества с помощью иллюзорного «утешителя» в лице бога.

Нельзя не согласиться с В. В. Шевелевым, который пишет: «...трудно себе представить, что кому-то захочется обратиться за поддержкой к сверхъестественным силам в том коллективе, где все друг к другу внимательны, где все отношения строятся на основе взаимного доверия, товарищества, взаимопомощи, где никто не чувствует себя обиженным, где сильные заботятся о слабых,

¹ Сапрыкин В. А. Социалистический коллектив и атеистическое воспитание, с. 42.

а попавшему в беду сразу протягивают руку»¹. Действительно, морально-психологическая атмосфера в коллективе есть важный фактор, влияющий на мировоззрение его членов.

Забота о людях, их нуждах — это постоянное требование к деятельности советских руководителей и всех общественных организаций, в котором реализуется гуманизм Советского государства, советского общества. В этой связи вызывает серьезные сомнения опыт некоторых коллективов по организации «советов внимания», которые должны интересоваться личной жизнью членов коллектива, вручать молодым рабочим трудовые книжки и первую зарплату, отмечать дни рождения рабочих и т. п.² Разве руководители цеха, предприятия, партийной и других общественных организаций не должны этим заниматься? Представляется, что это их прямые обязанности, которые не следует перекладывать на специальные советы, комиссии и т. п.

В системе личностных отношений особое значение приобретают отношения между руководителями и рядовыми членами коллектива. Авторитет руководителя в коллективе определяется не только его должностю и даже не столько его компетентностью в сфере производства и экономики (хотя это непременно учитывается при оценке руководителя), сколько его нравственными качествами: отсутствием гипертрофированного самолюбия, скромностью, полной самоотдачей на работе, внимательным, ровным и доброжелательным отношением к каждому работнику, какую бы должность тот ни занимал. Именно эти качества руководителей играют нема-

¹ Шевелев В. В. Доброе слово, с. 5.

² См.: Сапрыкин В. А. Социалистический коллектив и атеистическое воспитание, с. 78.

ловажную роль в формировании здорового морально-психологического климата в коллективе.

В зрелом социалистическом коллективе сформировано общественное мнение, основанное на правильных оценках явлений и событий окружающей жизни. В коллективе, где в силу тех или иных причин оно отсутствует, могут возникнуть групповые мнения и оценки, играющие отрицательную роль в развитии как всего коллектива, так и отдельных его членов. Социологические исследования зафиксировали, например, довольно широкое распространение в ряде коллективов мировоззренческого индифферентизма, проявлявшегося, в частности, в безразличном, примиренческом отношении к отправлению членами коллектива религиозных обрядов, их участию в религиозных праздниках. Согласно данным Д. М. Аптекмана, проводившего исследование на предприятиях Выборгского района г. Ленинграда, среди обследованных им «неверующих с неопределенным миропониманием» (т. е. отличавшихся мировоззренческим индифферентизмом) 31 % считает допустимым совершение обряда крещения, причем значительная часть опрошенных (более 40 %) оценивают его как важный элемент национальной традиции; 14 % отнеслись положительно, а 49 % — безразличны к участию в религиозных праздниках¹. Мировоззренческий индифферентизм имеет, к сожалению, распространение и в ряде молодежных коллективов. Например, 40 % студентов Чамзинского индустриального техникума Мордовской АССР безразлично относятся к отправлению религиозных обрядов, почти столько же не могут определить

¹ См.: Аптекман Д. М. Формирование атеистической убежденности рабочего класса в развитом социалистическом обществе, с. 74—75, 78.

своего отношения к безрелигиозной социалистической обрядности¹.

Выше уже говорилось, что потребность в обрядовом оформлении важных для жизни человека событий (вступление в брак, рождение ребенка и т. п.) — одна из психологических потребностей личности. Поэтому для преодоления позитивного или индифферентного отношения членов того или иного коллектива к религиозным обрядам недостаточно только разъяснения их вреда. Необходимо, чтобы общественные организации и руководство коллектива заботились о постоянном функционировании системы советских праздников и обрядов в рамках данного коллектива.

В нашей стране сформировались такие обряды и праздники, которые связывают личность с коллективом, в красочной, символической форме воплощают это единство. Это и ритуалы посвящения в рабочие или студенты, и торжественные проводы молодежи в Советскую Армию, и многие профессиональные праздники и т. п. Что же касается организаций так называемых семейных обрядов (торжественная регистрация брака, обряд имян наречения, похоронный обряд и т. д.), то многие трудовые коллективы тоже могут сделать немало для проведения эмоционально насыщенных торжественных и запоминающихся семейных ритуалов, в особенности в тех местах, где пока отсутствуют необходимые материальные и организационные условия для проведения таких обрядов на надлежащем уровне в загсах и других советских органах.

Довольно широко среди неверующих распространено ложное мнение относительно роли религии в укреплении

¹ См.: Сапрыкин В. А. Социалистический коллектив и атеистическое воспитание, с. 68.

нравственных устоев личности. Вот типичные высказывания такого рода, зафиксированные Д. М. Аптекманом на предприятиях Ленинграда: «Когда верующих было больше, люди были уважительнее друг к другу, более человечными, а сейчас, когда не верим, стали более невыдержаными, грубыми». «Религия способствовала укреплению некоторых моральных устоев. Отказ от религии как бы освободил человека от этих рамок. К сожалению, ничего равноценного по силе воздействия на человека с целью формирования нравственного облика человека пока вместо религии не предложено»¹.

Для преодоления мировоззренческого индифферентизма и формирования правильного отношения к религии, ее праздникам и обрядам необходима не только общая здоровая социально-психологическая атмосфера в коллективе, но и организация целенаправленной пропаганды, о чём речь будет ниже.

Особая, весьма сложная социально-психологическая проблема — это положение верующего в социалистическом коллективе, его отношения с неверующими. Уже говорилось о том, что мировоззренческие ориентации личности во многом зависят от ее социальной активности, от ее вовлеченности в дела, заботы и интересы отдельного коллектива и общества в целом. Не случайно активисты религиозных общин, особенно сектантских, стремятся всячески отделить верующих от других членов коллектива, изолировать их от общественной жизни, направить их активность на участие в богослужениях и других формах деятельности религиозной общины. В. А. Сапрыйкин приводит в своей книге красноречивые данные, касающиеся образа жизни и ценностных ориен-

¹ Аптекман Д. М. Формирование атеистической убежденности рабочего класса в развитом социалистическом обществе, с. 58—59.

таций членов религиозной общин меннонитов в г. Караганде. 68,5 % членов общин бывают в контакте с товарищами по работе только на производстве. На вопрос: «Чем Вы занимаетесь в свободное время?» — 68,5 % опрошенных ответили: «Являюсь верующим и значительную часть свободного времени уделяю удовлетворению религиозных потребностей и чтению религиозной литературы». Свыше 80 % меннонитов практически не посещают культурно-просветительных учреждений, лекций, концертов. 96,3 % в гостях бывают только у родственников. Зато 90,7 % меннонитов регулярно отмечают религиозные праздники, 85,2 % — часто (три-четыре раза в неделю) посещают молитвенный дом, 63 % — систематически прививают религиозность детям и другим членам семьи¹.

Эти и подобные им данные приводят к выводу, что усиление религиозности личности стимулируется ее отчуждением от социалистического коллектива, от общественно полезной активной деятельности в его рамках. Это отчуждение верующего от социалистического коллектива восполняется его активным участием в богослужениях и молитвах, в делах религиозной общин. Следовательно, правильная линия поведения в отношении религиозного члена коллектива должна состоять не в том, чтобы изолировать его от окружающих, а в том, чтобы постепенно и настойчиво вовлекать верующего в общие дела коллектива, учитывая его индивидуальность, специфические интересы и способности.

¹ См.: Сапрыкин В. А. Социалистический коллектив и атеистическое воспитание, с. 54. Конечно, ситуация, сложившаяся в этой общине,— крайний, экстремальный случай отчужденности верующих от социалистических коллективов, однако она в определенной степени отражает реальную тенденцию, проявляющуюся и во многих иных религиозных общинах.

Появление нерелигиозных интересов может явиться началом освобождения верующего от влияния религии. У одних это может быть интерес к спорту, к занятиям фото- или радиоделом, к участию в кружке художественной самодеятельности, у других — рационализаторство или изобретательство, у третьих — участие в жизни общества «Рыболов-спортсмен» и т. п. Важно только, чтобы верующий начал заниматься в свободное от работы время такой деятельностью, которая сближала бы его с членами коллектива, пробуждала в нем новые интересы, потребности и стремления.

В книге В. С. Долговой «Оглянись в раздумье» рассказывается о нескольких жизненных историях, показывающих, какую роль в ослаблении религиозных верований и отходе от религии некоторых работниц сыграла забота коллектива об удовлетворении их нужд и потребностей, доброжелательное к ним отношение. Рассказав об участливом отношении заведующей парткабинетом завода Анны Васильевны Сергеичевой и общественных организаций завода к одной из молодых работниц, что решительным образом повлияло на ее отход от религии, автор книги заключает: «И мне тогда подумалось, что самые правильные наши слова, самые хорошие принципы не войдут в сознание человека, если не подкрепляются они такой вот всепобеждающей человечностью, такой умной добротой и сердечной щедростью, как у коммунистки Анны Васильевны Сергеичевой. И еще подумалось, что в применении к женщинам этот вывод особенно важен: очень часто отношения доверия и теплоты, личная приязнь помогают им понять и принять то, что без таких отношений не трогает ни их ум, ни душу»¹.

¹ Долгова В. С. Оглянись в раздумье. М., 1984, с. 16.

К сожалению, не только рядовые члены многих коллективов, но даже и отдельные руководители далеко не всегда понимают, сколь сложен подчас процесс освобождения религиозного человека от его верований. Д. М. Аптекман зафиксировал в своих исследованиях, что среди рабочих и служащих (опрос проводился в г. Ленинграде) немало людей с упрощенным, а иногда и просто неправильным и вредным пониманием путей борьбы против религии. Субъективно настроенные против религии, такие люди нередко вместо доброжелательного и дружеского отношения к верующим вступают на путь их «проработок», а иногда даже требуют применения к ним административных мер воздействия. Вот некоторые высказывания, типичные для таких «борцов против религии». «Я никогда не встречалась с верующими, но слышала... что они все враги общества и прогресса. Я их презираю и ненавижу». «Я вообще не верю в религию и не признаю ее, верующих я не уважаю (хотя и не встречался с ними). Верующий — это темный человек, а если он грамотный, то он только притворяется, что верит, а сам не верит ни во что»¹.

Подобные настроения и действия наносят большой ущерб делу атеистического воспитания, они коренным образом противоречат политике нашей партии, советским законам, обеспечивающим полную свободу совести в нашей стране. Для преодоления подобных ложных взглядов необходимо систематически разъяснять в трудовых коллективах научные основы политики КПСС в отношении религии, церкви и верующих, пропагандировать советское законодательство о религиозных культурах.

¹ Аптекман Д. М. Формирование атеистической убежденности рабочего класса в развитом социалистическом обществе, с. 61—62.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ПРОПАГАНДЫ

Как уже отмечалось, воспитание человека представляет собой двуединый процесс целенаправленного влияния на него: с одной стороны, практического, т. е. изменения (в той или иной мере) его образа жизни, а с другой — духовного, т. е. непосредственного воздействия на его сознание. В этой связи становится ясным соотношение таких понятий, как атеистическое воспитание и атеистическая пропаганда. Первое понятие шире, оно включает как духовное, так и практическое воздействие на людей с целью сформировать у них научное мировоззрение и преодолеть религиозные заблуждения. Что же касается атеистической пропаганды, то здесь имеются в виду различные формы и способы идейного воздействия на человека. Для формирования у того или иного индивида прочных атеистических убеждений, научного мировоззрения важно не только изменить его образ жизни, но и убедить в ложности и вредности религиозных верований, в истинности и полезности для него самого и для социалистического общества в целом научного мировоззрения, исключающего всякую веру в сверхъестественное.

Поэтому, подчеркивая роль практического воздействия на людей в атеистическом воспитании, мы далеки от мысли недооценивать возможности атеистической пропаганды. «Слово учителя,— писал В. А. Сухомлинский,— ничем не заменимый инструмент воздействия на душу воспитанника. Искусство воспитания включает прежде всего искусство говорить, обращаться к человеческому сердцу»¹. Это высказывание можно с полным

¹ Сухомлинский В. А. О воспитании. М., 1985, с. 34.

правом отнести не только к воспитанию в школе, но и к воспитанию вообще, в том числе и атеистическому.

В системе атеистической пропаганды принято различать, с одной стороны, массовые формы пропаганды (лекции, групповые беседы, вечера вопросов и ответов, тематические вечера и т. д.), с другой — индивидуальную работу, направленную на преодоление религиозных верований и формирование прочных атеистических убеждений. В обоих случаях речь идет не только о том, каково содержание пропагандируемых идей, но и о том, как, в какой форме их преподнести слушателям, как их заинтересовать, убедить, как достигнуть наибольшей эффективности атеистической пропаганды. Успех здесь зависит не только от идеиного содержания, но и от учета многих социально-психологических факторов, влияющих на усвоение слушателями пропагандируемых идей. Попытаемся их охарактеризовать, начав с массовых форм пропаганды.

Следует прежде всего подчеркнуть, что эффективность любого пропагандистского мероприятия (лекции, беседы и т. п.) во многом зависит от учета пропагандистом особенностей аудитории, с которой он имеет дело. В. И. Ленин требовал от коммунистов «уметь безошибочно определить по любому вопросу, в любой момент настроения массы, ее действительные потребности, стремления, мысли, уметь определить, без тени фальшивой идеализации, степень ее сознательности и силу влияния тех или иных предрассудков и пережитков...»¹. Это ленинское указание не потеряло своей актуальности и в наше время, в том числе и для пропагандистов атеизма.

Нельзя рассчитывать на успех лекции или иного

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 44, с. 348.

атеистического мероприятия, если лектор или пропагандист не учитывает образовательного уровня аудитории, ее возрастного состава, ее мировоззренческих ориентаций, а если присутствуют верующие, то и их конфессиональной принадлежности. Назрел вопрос и о дифференциации атеистических лекций. Скажем, одно дело — вести разговор с пожилыми людьми, значительная часть которых не имеет среднего образования и среди которых есть верующие, и совсем другой «стиль» и тон необходим для молодежной аудитории, в которой преобладают люди со средним образованием, почти нет верующих, но зато немало людей, мировоззренчески не определившихся, имеющих смутные (и часто неверные) представления о религии. Если в первом случае акцент должен быть сделан на жизненных, доступных всем примерах и научных аргументах, преподносимых в самой популярной форме, то в молодежной аудитории можно и должно использовать в ходе аргументаций и последние научные открытия и достижения, и философские аргументы, а особое внимание уделить вопросу о вреде религии в нашем обществе и благотворной роли атеизма в развитии общества и культуры.

Лектор или пропагандист должен учитывать настроение аудитории. Одна из важнейших для него психологических проблем — это проблема обратной связи с аудиторией. Формы обратной связи могут быть самые различные. Опытный лектор сразу замечает, как воспринимается его лекция, и если почувствует, что его слова оставляют слушателей равнодушными, не вызывают интереса, то это сигнал к тому, чтобы перестроить лекцию, найти другие слова и аргументы. Это, конечно, сложная задача, но лучше поступиться «гладкостью» изложения, чем произносить фразы, не встречающие отклика у аудитории. Вообще следует сказать, что психо-

логически всегда выигрывает не тот лектор или пропагандист, который читает текст, уткнувшись в конспект, и, естественно, не видя аудитории, теряет всякую связь с ней, а тот, кто стремится говорить с людьми «своими словами». Пусть на первых порах его речь не будет очень гладкой, пусть в ней будут некоторые стилевые шероховатости, но это создаст атмосферу непосредственного контакта с лектором, вызовет необходимое доверие аудитории.

В любых лекциях и пропагандистских выступлениях, и особенно в атеистических, помимо содержания чрезвычайно важна внутренняя убежденность пропагандиста, которая реализуется в его голосе, в мимике, в манере говорить и держаться перед аудиторией. Главное здесь — не внешние ораторские приемы и эффекты, не красоты стиля, а искренность пропагандиста, его глубокая внутренняя убежденность, которую сразу чувствуют слушатели, и она оказывает на них большое идеиное и психологическое воздействие.

Главная задача пропагандиста атеизма — заставить слушателей думать, размышлять над мировоззренческими проблемами. В свое время В. И. Ленин писал: «Популярный писатель не предполагает не думающего, не желающего или не умеющего думать читателя,— напротив, он предполагает в неразвитом читателе серьезное намерение работать головой и помогает ему делать эту серьезную и трудную работу, ведет его, помогая ему делать первые шаги и уча идти дальше самостоятельно»¹. Эти слова можно отнести и к пропагандисту.

Существуют определенные социально-психологические условия и предпосылки, благоприятствующие решению этой сложной задачи. Первая из таких предпо-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 5, с. 358.

сылок — уважительное отношение к слушателям, их мнениям и суждениям. На атеистических лекциях нередко приходится сталкиваться с вопросами (устными и письменными), которые свидетельствуют о слабых знаниях слушателей, их ложных взглядах на ту или иную проблему, а иногда — и об их религиозной предубежденности. Нет ничего хуже высмеивания задавшего вопрос, подчеркивания его низкого образовательного уровня, «темноты», обусловленной его религиозностью, и т. п. Какой бы нелепой ни казалась точка зрения человека, задавшего вопрос, необходимо отнестись к нему с должным уважением и дать на вопрос полный и аргументированный ответ, который заставит человека задуматься и, возможно, заронит сомнения в истинности религиозных мифов и догматов.

Серьезной проблемой в системе атеистической пропаганды является вопрос о путях и способах преодоления сформировавшейся у некоторых верующих негативной установки к атеизму и атеистам. Опыт работы с верующими показывает, что переубеждать таких людей бывает очень трудно, если разговор с ними начинать с критики религии. Между тем нередко наши лекторы, пропагандисты, агитаторы в аудитории, где присутствуют верующие, начинают свой разговор с резких нападок на религию, а иногда и злоупотребляют такими словами, как «мракобесы», «изуверы» и т. п., которые воспринимаются верующими как оскорблении. Гораздо правильнее акцентировать внимание на позитивном, научном изложении тех или иных мировоззренческих или социальных проблем и на этой основе показывать несовместимость научного и религиозного мировоззрений. При этом надо избегать резких выпадов против религии (и тем более против верующих), которые могут вызвать усиление негативных установок у религиозных людей.

В этом плане заслуживает внимания опыт атеистической работы в Белорусской ССР. Там уже более 20 лет существуют «Школы знаний о природе, обществе и человеке», предназначенные для той части населения, которая не имеет достаточной общеобразовательной подготовки. Слушателями этих школ являются и многие верующие. Большинство таких школ функционирует в сельской местности. К работе в них привлекаются учителя, преподаватели техникумов, другие подготовленные специалисты. Программа работы школ рассчитана на два года и включает три основных раздела: природа, общество, человек. Учащиеся получают основы современных естественнонаучных и общественно-политических знаний. На базе этих знаний происходит формирование научного мировоззрения.

В начале первого года работы проводится анкетный опрос учащихся с целью выяснения их отношения к религии. Это позволяет лучше планировать занятия, проводить индивидуальные беседы. Деятельность школ в ряде областей и районов показала, что они являются действенной формой атеистического воспитания трудящихся. Например, в Быховском районе разъяснительная работа, проводимая в школах, способствовала тому, что за семь лет количество крещений детей снизилось с 43 до 14 %. При анкетном опросе 30 слушателей Школы начальных знаний Лидской обувной фабрики девять слушателей, отнесших себя к верующим, написали, что учеба и беседы преподавателей побудили их пересмотреть роль религии в своей личной жизни¹.

Правильное, разумное сочетание позитивного и критического аспектов научного атеизма чрезвычайно важ-

¹ См.: Платонов Р. П. Пропаганда атеизма. Организация, содержание, результаты. М., 1985, с. 113, 115.

но с точки зрения эффективного воздействия нашей пропаганды на верующих.

Сказанное выше подтверждает известную истину: эффективность пропаганды, в том числе и атеистической, определяется прежде всего составом пропагандистов, их квалификацией, знаниями, опытом, способностями. Эту мысль неоднократно подчеркивал В. И. Ленин: «Никакой контроль, никакие программы и т. д. абсолютно не в состоянии изменить того направления занятий, которое определяется составом лекторов»¹. В. И. Ленин резко возражал против «обычного переполнения этой профессии (пропагандистов.—Д. У.) малоспособными людьми и принижения этим уровня пропаганды»². Июньский (1983 г.) Пленум ЦК КПСС предъявил высокие требования к составу лекторов и пропагандистов, подчеркнув, что «идеологические кадры должны являть собой образец коммунистической идейности, высокой требовательности к своему труду, ответственности за порученное дело»³.

Эти требования целиком относятся к кадрам, занимающимся атеистической пропагандой. Не будет иметь успеха атеистическая лекция или беседа, если лектор, пропагандист не пользуется авторитетом, нарушает принципы коммунистической морали, если он думает прежде всего о количестве прочитанных лекций (а такое, к сожалению, бывает), а не об их идеологической результативности. Между тем приходится признать, что не везде предъявляются достаточно высокие требования к пропагандистам атеизма. Среди последних встречаются еще люди неподготовленные, неумелые, а иногда и про-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 47, с. 194.

² Там же, т. 7, с. 15.

³ Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС 14—15 июня 1983 года. М., 1983, с. 79.

что недобросовестно относящиеся к этому ответственно-му делу.

Социологические опросы населения показывают, что значительная часть людей, посещающих лекции или иные пропагандистские мероприятия, не вполне удовлетворена их содержанием и формой. Например, в Белоруссии на вопрос: «Удовлетворяют ли Вас прослушанные лекции?» — положительно ответили лишь 70,6 % из 2520 опрошенных рабочих, колхозников и служащих 16 трудовых коллективов Минской области¹. На Карагандинском металлургическом комбинате признали беседы агитаторов и политинформаторов очень интересными 8 % опрошенных рабочих и служащих, интересными — 43, малоинтересными — 29,8, неинтересными — 16 %².

Эффективность атеистической пропаганды в значительной мере зависит от воздействия пропагандиста не только на ум, но и на чувства слушателей. Для такого эмоционального воздействия необходимо, чтобы слова пропагандиста не остались для аудитории абстрактными истинами, чтобы примеры, наглядные иллюстрации, приводимые в лекции, беседе, были близки реальным проблемам, которые волнуют слушателей. Вообще наглядно-образные иллюстрации в системе атеистической пропаганды играют важную роль. Здесь желательно использовать соответствующие альбомы, диапозитивы, кинофильмы. К сожалению, арсенал таких наглядных средств относительно невелик. Давно не переиздавались соответствующие альбомы, немногочисленны хорошие диафильмы, многие кинофильмы (документальные, художественные) на атеистические темы устарели как с точ-

¹ См.: Платонов Р. П. Пропаганда атеизма. Организация, содержание, результаты, с. 99—100.

² См.: Сапрыйкин В. А. Социалистический коллектив и атеистическое воспитание, с. 116.

ки зрения содержания, так и по своему техническому состоянию. Это серьезная проблема, которая требует внимания соответствующих организаций.

В системе атеистической пропаганды действенную роль могут играть средства массовой информации: печать, радио, телевидение. Особенно это касается радио и телевидения, ведь радиоприемники и телевизоры есть сейчас почти в каждом доме, в том числе и у большинства верующих. Р. П. Платонов отмечает, что, согласно данным социологических исследований, многие верующие выписывают газеты и журналы, однако телезрителей среди них вдвое больше, чем подписчиков на газеты и журналы¹.

В ряде республик и областей нашей страны накоплен положительный опыт использования радиовещания и телевидения для пропаганды атеизма. Например, с 1962 г. в составе Главной редакции пропаганды Белорусского радио функционирует атеистическая редакция, которая готовит специальный радиожурнал «Для верующих и неверующих», передаваемый регулярно два раза в месяц. «Основу радиожурнала,— пишет Р. П. Платонов,— составляют беседы ученых, лучших пропагандистов, выступления бывших верующих, ответы на письма радиослушателей, обсуждение новых книг, очередных номеров журнала «Наука и религия», юмористические рассказы, произведения народного творчества, научный анализ «священного» писания, радиовикторины на научно-атеистические темы и другие формы. Разговор с верующими радиожурнал ведет откровенно, аргументированно, в доступной форме»².

Активно используют телевидение для пропаганды

¹ См.: Платонов Р. П. Пропаганда атеизма. Организация, содержание, результаты, с. 129.

² Там же, с. 136.

атеизма в Одессе. Здесь в течение ряда лет функционирует тележурнал, посвященный атеистической проблематике, уделяющий особое внимание контрпропаганде, разоблачению попыток использовать религию в целях подрыва советского строя.

Однако в целом вряд ли можно сказать, что возможности радио и телевидения в пропаганде атеизма используются в полной мере. Это относится и к Центральному телевидению. Конечно, дело это сложное, ответственное, но необходимое, активное участие в нем — прямой долг всех средств массовой информации.

Помимо различных массовых форм в системе атеистической пропаганды большую роль играет индивидуальная работа с верующими, а также с колеблющимися и индифферентными. В Политическом докладе ЦК КПСС XXVII съезду партии особо подчеркнуто значение индивидуальной работы как важнейшей формы воспитания¹.

Неверно понимать индивидуальную работу только как «прикрепление» атеиста к верующему, она гораздо богаче и разнообразнее. Специфика этой работы состоит, во-первых, в том, что она проводится общественными организациями и отдельными атеистами с учетом личности верующего (колеблющегося), его психологических и иных особенностей, условий жизни, и, во-вторых, в том, что она предполагает длительные непосредственные контакты с ним. Индивидуальная атеистическая работа невозможна без глубокого изучения внутреннего психического мира конкретного верующего, без учета многих социально-психологических аспектов воспитания.

Опыт подсказывает, что первым и чрезвычайно важным этапом индивидуальной атеистической работы яв-

¹ См.: Материалы XXVII съезда КПСС, с. 87.

ляется изучение особенностей определенной личности и завоевание ее доверия. Не требует подробного обоснования мысль о специфике духовного мира каждого человека, в том числе верующего или индифферентного. Мировоззренческие ориентации людей складываются под влиянием многих социальных факторов, в ряду которых немаловажное значение имеет семья, непосредственное социальное окружение (знакомые, друзья, родственники), коллектив, в котором человек учится или работает, и многое другое.

Каждый верующий по-своему приходит к религии. Мотивы его религиозности могут быть разными: семейные традиции, ложные стереотипы и представления, навязанные окружающими людьми, сыгравшими в его воспитании важную роль, стремление к иллюзорному утешению, связанное с жизненными трудностями и тяжелыми переживаниями; в отдельных случаях это может быть влияние религиозно-идеалистической философии, «мода» на которую возникла в некоторых слоях нашей интеллигенции. Только зная главные мотивы и пути формирования религиозности данной личности, можно наметить и пути атеистического воздействия на нее.

Существенной социально-психологической предпосылкой успешной индивидуальной работы с верующими является также установление с ними искренних и доверительных отношений, завоевание уважения и авторитета.

Опыт показывает, что наибольших успехов в работе с верующими достигают те пропагандисты, которые не торопятся вступать с верующими в дискуссии по мировоззренческим вопросам, обрушившись с резкой критикой на религиозные догматы, высмеивая нелепость библейских мифов и т. п., а стремятся прежде всего найти с верующими общий язык, обсуждая те проблемы, которые одинаково близки и верующему и пропагандисту и

вызывают у них одинаковую реакцию. Это могут быть вопросы международного положения и борьбы за мир, укрепления дисциплины, порядка и организованности, воспитания детей и молодежи и многие другие.

В отношениях между воспитателем и воспитуемым действует психологическая закономерность, подмеченная нашим выдающимся педагогом В. А. Сухомлинским в процессе изучения отношений между учителем и учащимися в школе. Эта закономерность состоит в том, что наибольший воспитательный эффект достигается не тогда, когда воспитатель постоянно твердит о недостатках и пороках воспитуемого, а тогда, когда он замечает в нем положительные стороны, подчеркивает их и на этой основе строит систему воспитательного воздействия. «Есть учителя,— пишет В. А. Сухомлинский,— которые стремятся устраниТЬ недостатки воспитанников прямым и, казалось бы, самым надежным путем: выставляют наружу детские слабости в надежде на то, что ребенок критически оценит свое поведение, «опомнится», будет стремиться стать хорошим. Но в подавляющем большинстве случаев это воздействие оказывается самым неудачным. Дело в том, что такой путь к детскому сердцу как бы обнажает, уязвляет его самые больные, самые чувствительные места: самолюбие, чувство личного достоинства, человеческую гордость. И естественно, что ребенок начинает защищаться. Особенно когда он убежден, что его горе приносит радость воспитателю»¹.

Эта мысль В. А. Сухомлинского имеет значение не только для работы с детьми. Взрослый человек подчас еще более эмоционально, нежели ребенок, реагирует на попытки некоторых неумелых воспитателей выпить его недостатки, подчеркнуть его низкую образованность,

¹ Сухомлинский В. А. О воспитании, с. 29.

«темноту», «слепоту» и т. п. А ведь подчас именно в таком тоне ведутся индивидуальные беседы с верующими.

Опыт лучших пропагандистов атеизма свидетельствует, что доверие верующих завоевывается не легковесными и шумными атаками на их религиозные убеждения, а повседневной кропотливой и настойчивой работой по налаживанию взаимных контактов, работой, в которой проявляется искренняя заинтересованность в судьбе данного верующего.

Бывший пятидесятник С. Латышевич писал о человеке, который помог ему порвать с религией, коммунисте, учителе Василии Попеко: «...меня неудержимо тянуло к этому интересному, умному собеседнику, чуткому, внимательному педагогу... Вообще это человек редкий. Я просто удивлялся его способностям: он отлично рисует, на баяне играет, технические виды спорта назубок знает... В армии он служил, техникум окончил, стал учителем. Ни одним словом не подчеркнул он разницы между нами — ни шуткой, ни намеком. Подкупило это меня... Он говорил со мной как человек, озабоченный моей судьбой, и я знал: эта озабоченность — искренняя»¹.

Приведенный и многие подобные же примеры свидетельствуют, что для преодоления негативной установки верующих к атеизму и атеистам необходимо искать точки соприкосновения с ними и шаг за шагом завоевывать их доверие. Это не значит, разумеется, что атеист должен скрывать свои убеждения. Однако он и не должен по всякому поводу и без повода искать конфронтации с религией и тем более затрагивать чувство собственного достоинства верующего, демонстрировать свое идейное превосходство над ним.

¹ Цит. по: Ленсу М. Я. Основы атеистического воспитания. Минск, 1976, с. 118—119.

Для эффективной индивидуальной работы решающее значение имеют личность атеиста, его авторитет, знания, чувство такта, умение расположить к себе, а также и его жизненный опыт. Следует учитывать, что возраст и жизненный опыт пропагандиста не должны, как правило, резко контрастировать с соответствующими характеристиками верующего. Молодой и имеющий мало жизненного опыта пропагандист будет чаще всего с недоверием воспринят пожилым верующим. В то же время молодых пропагандиста и верующего могут соединять какие-то общие интересы и увлечения.

Нельзя забывать и об обстановке, в которой проходят встречи с верующими. Кабинет руководителя или парторгра предприятия, колхоза и т. п. вряд ли будет способствовать созданию благоприятной психологической атмосферы для доверительного разговора. Такой разговор легче возникает в непринужденной обстановке — дома, в ходе совместной поездки за город, туристской экскурсии и т. д.

До сих пор речь шла в основном об индивидуальной работе с верующими. Однако атеистическое воздействие необходимо распространять и на людей с не вполне определившимся мировоззрением, которых принято называть индифферентными. Такая работа имеет свои особенности. Индифферентные — это люди неверующие, у них отсутствует негативная установка к атеизму, что не исключает многих ложных стереотипов в их сознании, влияющих и на их поведение. Среди таких людей, например, широко распространено мнение о якобы благотворном воздействии религии на нравственность, о том, что религия способствовала развитию культуры в прошлом. Многие из индифферентных не понимают вреда религии для развития нашего общества и отдельной личности, делают ложные выводы из факта миротвор-

ческой деятельности Русской православной церкви и т. д.

Очевидно, что в центре индивидуальной работы с индифферентными должно быть аргументированное и подробное опровержение подобных ложных мнений и стереотипов. Это работа далеко не простая, требующая и соответствующих знаний, и глубокой атеистической убежденности. В настоящее время она приобретает все большее значение.

ОТХОД ОТ РЕЛИГИИ И ФОРМИРОВАНИЕ НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ЛИЧНОСТИ КАК СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Атеистическое воспитание верующих должно опираться на изучение путей их отхода от религии, на выяснение тех социально-психологических конфликтов, которые этот процесс сопровождают. Этой сложной проблеме советские исследователи до сих пор уделили мало внимания. В публикации Ж. М. Ляшевой содержится интересный материал по этой теме, который мы используем в дальнейшем изложении¹.

Религиозная вера в сознании различных верующих занимает неодинаковое место. Одними она воспринимается больше как дань традиции, для других же становится своеобразной доминантой духовной жизни, оказывает более или менее существенное воздействие на их поведение. В последнем случае говорят о глубоко верую-

¹ См.: Ляшева Ж. М. Разрыв с религией и становление атеистического сознания личности как социально-психологическая проблема.— Вестник МГУ, серия «Философия», 1975, № 3, с. 68—77.

щих. Для этих людей отход от религии становится сложным, подчас драматическим процессом, который требует пристального изучения и осмысления. Именно о подобных верующих и пойдет речь.

Молодой Ф. Энгельс писал в июле 1839 г. своему другу юности Ф. Греберу: «Тебе, конечно, приятно в твоей вере, как в теплой постели, и ты не знаешь борьбы, которую нам приходится проделать, когда мы, люди, должны решить, воистину ли бог есть бог или нет; ты не знаешь тяжести того бремени, которое начинаешь чувствовать с первым сомнением, бремени старой веры, когда нужно принять решение: за или против, носить его или стряхнуть...»¹ В этом высказывании хорошо отражены те внутренние конфликты, которые сопряжены с утратой прежней религиозной веры.

Если речь идет о внутренних, духовных конфликтах, то их можно назвать внутриличностными. Такие конфликты, связанные с отходом человека от религии, могут возникать на разной социальной основе. Они могут, в частности, быть результатом противоречия между различными социальными ролями личности. Верующий, участвующий в общественном производстве, является, с одной стороны, рабочим, колхозником или служащим, его связывает с членами определенного коллектива совместная трудовая деятельность. С другой стороны, он член определенной религиозной группы и связан с ней общностью верований и совместными культовыми действиями. Эти две социальные роли в условиях социалистического общества противоречивы по своей сути, что не всегда осознается верующим. Противоречие указанных социальных ролей рельефно обнаруживается, если проанализировать интересы, потребности, мотивы поведения и осо-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 41, с. 412—413.

бенно ценностные ориентации, которые, с одной стороны, воспитываются социалистическим коллективом, а с другой — религиозной общиной.

Религиозная община ставит во главу угла отношение личности к богу как к высшей ценности, как источнику моральных норм и установлений. Социалистический коллектив воспитывает своих членов в духе преданности общественным интересам, развивая в то же время умения и способности каждой личности, пробуждая ее социальную активность. На этой основе нередко возникает внутриличностный конфликт, который может развиваться по-разному. Если в силу тех или иных причин в сознании верующего решающую роль начинают играть требования религиозной общины, он ослабляет свою социальную активность в коллективе, ограничиваясь более или менее добросовестным выполнением трудовых обязанностей. Если же влияние коллектива оказывается более действенным, а этому обычно способствуют в нашем обществе многие социальные факторы, то происходит постепенное ослабление связей верующих с религиозной общиной, возникают сомнения, утрачивается прежняя вера. При наличии ряда соответствующих условий и предпосылок, о чем шла речь выше, такой процесс может закончиться полным отходом от религии.

Внутриличностный конфликт может возникнуть в сознании верующего и в результате осознания им несогласимости религиозных доктринах и мифов с наукой, а иногда и с обыденным здравым смыслом, с житейским опытом.

По свидетельству многих людей, отошедших от религии, сомнения в истинности религиозных доктринах и мифов, раз зародившись, исподволь, постепенно подтачивают фундамент, на котором зиждется религиозная вера. Наряду с сомнениями в сознании многих верующих воз-

никает стремление во что бы то ни стало укрепить веру, доказать истинность ее догматов. Однако это стремление оказывается тщетным. «Когда я всеми богословскими приемами и уловками,— пишет бывший верующий С. Теплоухов,— пытался объяснить необъяснимое, прибрести непримиримое, из этого ничего не получалось. Ум раскалывался. Начались тяжелые раздумья...» «Я стал задумываться,— вспоминает В. Розин, другой верующий, порвавший с религией,— над бесчисленными нарушениями логики и здравого смысла, которые содержат в себе Библия, жития святых и другие религиозные книги... А есть ли бог? — этот вопрос все чаще и чаще мучал меня»¹.

Внутриличностный конфликт возникает и в том случае, если идея бога как всеблагого, всемогущего и все знающего «промыслителя» вступает в противоречие с фактами реальной жизни. Мы уже говорили о том, что ужасы второй мировой войны вызвали у некоторых людей полную потерю прежних религиозных верований. «Не может всеблагой и всемогущий бог допустить эти ужасы и страдания,— рассуждали они.— Если все это происходит на земле, значит, бога не существует». Один из бывших верующих выразил эту мысль в несколько наивной, но весьма эмоциональной форме: «Я верил вам. И тебе, Христос, и тебе, Николай Угодник. Верил, что вы заступитесь за отца, не дадите его убить чужеземцам. Неделями, месяцами, годами я просил вас. А вы? Вы не вняли моей просьбе. Отца сразила вражья пуля...»²

Внутриличностный конфликт, порожденный сомне-

¹ Цит. по: Ляшева Ж. М. Разрыв с религией и становление атеистического сознания личности как социально-психологическая проблема.— Вестник МГУ, серия «Философия», 1975, № 3, с. 72, 74.

² Там же, с. 72.

ниями в истинности религии, дополняется обычно конфликтами межличностными, т. е. конфликтами данного человека с церковной или сектантской средой, с религиозной группой, членом которой он состоит. В отдельных случаях разочарование в религии может начаться с разочарования в церковных деятелях или сектантских проповедниках. Бывший священник П. Дарманский пишет: «...острые противоречия в жизни духовенства и самих верующих поразили меня с особой силой»¹. Представления о священниках и епископах как о носителях истины и добродетели наталкивались на факты постоянной грызни между ними, резкого расхождения между словами проповеди и реальным поведением священнослужителей². Бывший богослов, ставший убежденным атеистом, А. А. Осипов рассказывает, что первые сомнения относительно правильности избранного им пути зародились у него, когда он «изнутри» наблюдал церковную жизнь, в частности раболепие низшего духовенства по отношению к «князьям церкви», архаизм и нелепость длительных православных богослужений³.

Однако сами по себе факты недостойного поведения духовенства или религиозных активистов совсем не обязательно ведут к разрыву верующего с религией. В православии, которое давно столкнулось с этой проблемой, существует специальная теория о «недостоинстве христиан и достоинстве христианства», призванная оправдать церковь.

Основа разрыва с религией — утрата веры в истинность религиозного вероучения, в «богодухновенность» Библии и иных «священных книг». Тот же А. А. Осипов

¹ Дарманский П. Побег из тьмы. М., 1961, с. 51.

² См. там же, с. 64.

³ См.: Осипов А. А. Откровенный разговор с верующими и неверующими. Л., 1983, с. 24—25, 29—30, 34—35.

говорил, что окончательный перелом в его мировоззрении произошел, когда он стал серьезно заниматься изучением истории религии, а также критическим анализом Библии. Непредвзятый, трезвый подход к изучению религии неизбежно приводит к выводу о земном, человеческом, а не «божественном» источнике религиозных верований.

И внутриличностный, и межличностный конфликты у религиозных людей могут развиваться по-разному с точки зрения их последовательности. В то же время можно с уверенностью сказать, что формирование и эволюция этих конфликтов находятся в тесной взаимосвязи. Это и понятно: конфликт в сознании человека неизбежно реализуется в его поведении, в его отношениях с окружающими людьми.

Социально-психологический конфликт, порождаемый утратой религиозной веры, развивается обычно в течение длительного времени. Согласно данным М. К. Теплякова, у 35 % бывших верующих он продолжался один-два года, у 31 % — три—пять лет, у 21 % длился от шести до 10 лет¹. Этот конфликт переживается человеком весьма мучительно, сопровождается глубокими нравственными и духовными потрясениями. «Процесс борьбы между реальной жизнью и религиозной мистикой,— пишет П. Дарманский,— процесс окончательного перехода от веры к атеизму был не только продолжительным, но и поистине трагическим. Были моменты, когда я предпочитал жизни смерть. Словами трудно передать все, что я пережил и передумал в этот период»².

Трудности отхода от привычных религиозных веро-

¹ См.: Тепляков М. К. Проблемы атеистического воспитания в практике партийной работы. Воронеж, 1972, с. 132.

² Дарманский П. Побег из тьмы, с. 86.

ваний связаны не только с субъективно-психологическими процессами ломки старых стереотипов в сознании, но и с трудностями разрыва с религиозной средой, с общиной верующих, что особенно остро проявляется в случаях отхода от религии профессионального служителя культа. Нередко священники или пресвитеры, даже утратив веру, продолжают выполнять свои религиозные функции, утешая себя тем, что они якобы смогут принести известную пользу окружающим. Так, А. А. Осипов пишет: «Думал, что могу принести некоторую пользу людям, стараясь воспитывать в церкви — уж если она есть и люди верующие ходят в храмы — пастырей, которые если и будут говорить о вере, то по крайней мере не будут проповедниками грубых суеверий и фанатизма, не станут ставить палок в колеса истории и человеческого развития... Ошибочность этой попытки... я понял далеко не сразу...»¹

Пугают многих служителей культа и сложности трудоустройства после разрыва с церковью, необходимость начинать свою жизнь сначала, что далеко не просто для человека семейного и немолодого. Однако пример ряда верующих, в том числе и бывших священников, показывает, что все эти трудности преодолимы, если есть воля, настойчивость и целеустремленность. Зато в результате люди обретают сознание выполненного долга, душевный покой и ощущение духовного освобождения. «Если бы только мог я Вам передать,— писал А. А. Осипов,— какое светлое чувство целостности, какое бодрящее ощущение свободы и раскрепощения наполняют сейчас все мое существо! Как приятно после бурь раздвоенности, после тяжелых лет борьбы мотивов, проверки, взвеши-

¹ Осипов А. А. Откровенный разговор с верующими и неверующими, с. 61.

вания и отбрасывания давивших на сознание авторитетов смотреть честно и смело в глаза людям, приобщиться к широкому и прекрасному миру науки и созидания, прогресса человеческого»¹.

«Путь к духовной свободе», как назвал путь разрыва с религией А. А. Осипов,— это реальный путь, открытый перед каждым верующим в нашей стране. Помочь верующим пройти его— важная задача всех наших общественных организаций, всех атеистов. Нелегкий, подчас мучительный разрыв с религией атеисты могут облегчить, если проявят максимум доброжелательности, внимания, уважения к духовным поискам верующих, если приобщат их к созидательной деятельности социалистических коллективов, к общим делам и заботам советского народа.

* * *

Подводя итог сказанному в этой главе, подчеркнем, что психологические проблемы атеистического воспитания могут быть поняты только в широком социальном контексте, в связи с теми социально-экономическими, политическими и духовными изменениями, которые определены XXVII съездом КПСС, разработавшим стратегию ускоренного развития нашего общества. Именно такая концепция атеистического воспитания содержится в новой редакции Программы КПСС, утвержденной XXVII съездом партии. «Важнейшая составная часть атеистического воспитания,— говорится в Программе КПСС,— повышение трудовой и общественной активности людей, их просвещение, широкое распространение новых советских обрядов и обычаев»².

¹ Осипов А. А. Откровенный разговор с верующими и неверующими, с. 84.

² Материалы XXVII съезда КПСС, с. 165.

Заключение

О

становимся в заключение на главных методологических и теоретических выводах из нашего изложения.

Марксистская психология религии находится как бы на пересечении социальной психологии и научного религиоведения. Поэтому методология психологии религии определяется, с одной стороны, методологическими принципами марксистской социальной психологии (содержательный и конкретно-исторический подход к анализу человеческой психики, выявление связи личностных психологических отношений между людьми с их объективными социальными отношениями), а с другой стороны, основными теоретическими установками научного религиоведения. Важнейшим принципом марксистского подхода к изучению религии является принцип *единства гносеологического, социологического и психологического ее анализа*. В отличие от немарксистской психологии религии, представители которой пытаются решать проблемы своей науки при полном игнорировании вопроса об истинности или ложности религиозного отражения действительности, марксистская психология при изучении психики верующих руководствуется принципом, согласно которому правильно понять психологическое воздействие религии на человека можно лишь при условии признания ложного, иллюзорного характера религиозных верований. Научная психология религии, будучи отраслью социальной психологии, очень близка по своим

методологическим установкам к социологии религии. Она рассматривает религиозные верования и представления личности не как спонтанно возникшие в недрах индивидуальной психики и тем более не как результат «встречи» личности с трансцендентной, сверхъестественной сущностью — богом, а как результат усвоения индивидом религиозных верований, бытующих в окружающей его социальной среде. Таким образом, попытки выводить так называемый религиозный опыт из антропологической природы человека лишаются всякого основания, а религиозные верования людей предстают как результат их конкретно-исторического социального бытия.

Марксистская психология религии не рассматривает ни один из психических процессов личности, ни одно из ее психических состояний как нечто изначально религиозное. Любые психические процессы — познавательные, эмоциональные, волевые — могут стать религиозными, если они включаются в систему религиозной веры, т. е. направлены на сверхъестественный, иллюзорный предмет этой веры. Что же касается психических состояний личности, то, признавая, что те из них, в которых преобладают отрицательные переживания, создают благоприятную почву для усвоения личностью религиозных верований, научная психология религии отнюдь не считает такие психические состояния личности обязательными и необходимыми детерминантами ее религиозности. Они создают лишь возможности формирования религиозной веры, которые реализуются при наличии определенных социальных факторов, условий и предпосылок.

Как было показано, религиозные организации широко используют в культовой практике некоторые психологические функциональные системы (динамические стереотипы,

типы), которые по своей природе не являются религиозными. Такие функциональные системы, как катарсис, исповедь, медитация, будучи включенными в систему религиозного сознания и культа, приобретают специфическую идеиную и социальную направленность. С их помощью реализуется и религиозное утешение.

Религиозное утешение, в основе которого лежат иллюзии, может быть преодолено лишь при условии удовлетворения объективной психологической потребности людей в утешении (сочувствии, сопереживании). В социалистическом обществе имеются все объективные возможности для того, чтобы потребность в утешении удовлетворялась в нерелигиозной форме.

Марксистская психология религии не может ограничиваться изучением психики верующих. Важной ее задачей является исследование психологических проблем атеистического воспитания. К их числу относятся, в частности, проблемы личностных, т. е. социально-психологических, отношений в социалистических коллективах. Именно в рамках социалистических коллективов удовлетворяются важные духовные потребности личности: в общении, в творческой созидательной деятельности, в утешении и т. п. В коллективах происходит становление нравственных качеств личности, ее мировоззрения, ее ценностных ориентаций. Поэтому формирование здорового морально-психологического климата в каждом коллективе имеет большое значение для атеистического воспитания. Не менее существенны и психологические аспекты атеистической пропаганды. От того, насколько умело наши пропагандисты будут воздействовать на аудиторию, учитывая ее особенности, применяя все средства психологического воздействия, во многом зависит действенность атеистической работы.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Атеистическое воспитание
 - сущность 298—306
 - психологические проблемы 307—341
- Бессознательное в психике верующих 38—42, 84—85
- Богослужение и индивидуальная молитва 37—38, 166—167
- Вера религиозная
 - гносеологический и психологический аспекты изучения веры 120—125
 - трактовка веры теологами и философами-идеалистами 94—105
 - специфика религиозной веры 120—132
- Вера нерелигиозная 112—123
- Внушение в системе религиозного воздействия на личность 160—164
- Гносеологические и психологические корни религии (соотношение) 51—55
- Исповедь (психологические аспекты) 168—171
- Историческое (филогенетическое) направление изучения психологических корней религии 65—79
- Катарсис 154—167
- Коллектив социалистический и его атеистическое воздействие 307—319
- Культ религиозный (психологические аспекты) 187—218
- Личность религиозная
 - формирование 220—262
 - социально-психологические особенности 262—296
- Медитация в системе религиозного утешения 172—178
- Мистические состояния личности 66—71, 196—201
- Мотивы религиозности 269—275
- Нетрадиционные культуры (психологические особенности) 177—178
- Обращение религиозное 253—262
- Община религиозная 234—243
 - ее психологическое воздействие 243—252
- «Опыт» религиозный 150—154
- Онтогенетическое исследование психологических корней религии 80—91
- Отход от религии как социально-психологическая проблема 334—341
- Потребность религиозная 264—269

- Психические состояния личности и их роль в формировании религиозности 52—55
- Психология религии (марксистская)
 - предмет 7—12
 - методологические основы 12—17
 - место в системе психологических наук 7—17
 - место в системе религиоведения 26—44
 - методы эмпирического исследования 19—26
- Психология религии (немарксистская)
 - теологически ориентированная 30—31, 105—106, 255
 - позитивистская 28—29, 139—140
 - психоаналитическая 38—41, 57—59, 78
- Психологические корни религии
 - домарксистские атеисты о психологических корнях религии 47—50
 - психологические и социальные корни религии 55—64
 - направления исследования психологических корней религии 64—65
- Психологические проблемы атеистической пропаганды 320—334
- Психологические особенности ребенка 80—83, 224—226
- Семья
 - ее роль в формировании религиозной личности 220—234
- Социальные установки религиозной личности 275—284
- Страх смерти и религия 88—91
- Типы верующих (социально-психологические) 289—296
- Утешение религиозное
 - идеологический и социально-психологический аспекты 147—150
 - функциональные системы и их роль в религиозном утешении 154—181
- Умилостивительный культ (психологический аспект) 204—211
- Установки религиозной личности — см. Социальные установки религиозной личности
- Фетишизм (психологические аспекты) 70, 196—197
- Формирование религиозной личности 220—262
- Ценностные ориентации верующих 284—289
- Чувства религиозные 134—147
- Шаманство (психологическая сущность) 201—204
- Эстетические компоненты культа (психологическое воздействие) 211—218

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абаев Н. В. 175
Августин А. 215
Агеев В. С. 249
Адлер А. 78
Алексий, патриарх 195
Андреева Г. М. 5, 12, 235—237,
 263, 275
Андианов Н. П. 286—287
Анисимов А. Ф. 190
Аптекман Д. М. 300, 314, 316,
 319
Аргайл М. 18, 221, 254, 258,
 282—283
Арсенкин В. К. 233
Арсеньев В. К. 72
Арутюнов С. А. 175—176
Байков Е. М. 287
Балагушкин Е. Г. 178
Балевич З. В. 83, 225
Барт К. 94—95
Басилов В. Н. 202—204
Бейт-Халлами Б. 18, 221, 254,
 258, 282—283
Белов А. В. 233
Бобнева М. И. 276
Богомолова Н. Н. 12
Богораз В. Г. 202
Бойзен А. 179
Борунков Ю. Ф. 110, 114
Браун Н. 59
Букин В. Р. 6, 43, 51, 110, 146
Букина И. Н. 304
Бутру Э. 34
Бэрхуо Р. В. 8
Бэтсон Д. 18—20, 36, 127, 128,
 151, 234, 283—284, 291—292
Валф Д. 32—33
Василевская Н. С. 231
Василюк Ф. Е. 85—86
Вебер М. 71
Вентис Л. 18—20, 36, 127—128,
 151, 234, 283—284, 291—
 292
Вересаев В. В. 184
Вобберман Г. 137
Выготский Л. С. 5, 68, 80—81,
 135, 154
Галицкая И. А. 246
Гегель Г. Ф. 101—104
Геффдинг Г. 42, 108, 136, 193—
 194
Годен А. 29
Гольбах П. 208
Горбачев М. С. 299—300, 303
Горький А. М. 129
Грэм Б. 258
Давиденков С. Н. 202
Дарманский П. 24, 338, 339
Демокрит 47
Демьянин А. М. 222—223, 240,
 248, 274
Десев Л. 237
Джемс У. 24, 32, 34, 42, 107,
 135, 136, 138, 151, 156, 253,
 256
Джонс Дж. 127
Джонсон П. 31, 60, 106, 139—
 140, 155
Дидро Д. 192
Долгова В. С. 318
Донцов А. И. 307—308
Дулуман Е. К. 24, 271
Евстифеева Е. А. 110, 115
Ерунов Б. А. 110, 146

Жукаускене С. 232
 Зеленин Д. К. 202
 Зеньковский В. 45
 Зотова О. И. 276
 Иванов И. Г. 110
 Изер М. 226
 Калашников М. Ф. 222, 224—226
 Кант И. 100—101
 Кенрик Дж. 137
 Китаев-Смык Л. А. 76, 86, 88—89
 Кларк У. 31, 34—36, 59, 109, 151, 235, 256—257
 Клибанов А. И. 124, 159, 162, 278—279
 Кокс Х. 177—178, 182—183, 218
 Коновалов Д. Г. 157—158
 Копнин П. В. 110
 Коппель С. 10
 Коршунов Г. 82, 227
 Коу Дж. 8
 Крупская Н. К. 247
 Крывелев И. А. 73
 Къеркегор С. 104
 Ламонт К. 91
 Ланге К. Г. 135
 Леви-Брюль Л. 170, 196—201
 Левитов Н. Д. 52—53
 Лейбин В. М. 78
 Ленин В. И. 50, 150, 181—182, 321, 323, 326
 Ленсу М. Я. 300, 332
 Леонтьев А. Н. 5, 15, 229
 Лермонтов М. Ю. 159—160
 Леуба Дж. 108, 139—140, 180, 210
 Лобовик Б. 271
 Лопаткин Р. А. 286—287
 Лукреций Кац 47
 Лурия А. Р. 74—75
 Ляшева Ж. М. 334, 337
 Макаренко А. С. 308—309
 Малахова И. А. 265
 Малиновский Б. 66—67
 Мануйлова Д. Е. 237, 241—242, 247
 Маркс Г. 283
 Маркс К. 18, 50, 70, 132, 148, 181, 307
 Маслоу А. 35—36
 Махалек Р. 125
 Миллер У. 127
 Москаленко А. Т. 238, 241, 244—245
 Нанн С. 221, 230
 Назм Дж. 76—77
 Никонов К. И. 87, 244
 Носков И. К. 144
 Носович В. М. 6, 144, 266
 О'Догерти Е. 105—106, 122, 255
 Олланд А. 37—38, 161, 165
 Оллпорт Г. 34, 60, 106, 107, 108, 139, 227, 290, 291
 Олманд Ф. 152—153
 Онищенко А. С. 287
 Опара С. 82, 228
 Орберри А. 152
 Осипов А. А. 24, 163—164, 338, 340—341
 Остоу М. 83, 107, 190—191
 Отто Г. 97—98
 Отто Р. 56, 137, 141
 Оутс В. 179
 Павлов И. П. 10
 Павлюк В. В. 6, 140—141, 239, 265—266, 286—287
 Паникар Р. 97
 Панцхава И. Д. 90
 Парыгин Б. Д. 54—55, 146
 Петровская Л. А. 12

Петровский В. А. 5, 309, 311
Писманик М. Г. 22—23, 82,
84—85, 183, 223, 225, 233—
234, 242—243, 261, 269, 279,
281—282
Платонов К. К. 3, 6, 43—44,
84, 109
Платонов Р. П. 325, 327—328
Попов А. А. 72
Попова М. А. 5, 6, 17, 41,
58—59, 140
Поршнева Е. Б. 175
Пратт Дж. 30, 43, 106, 108
Протасов Э. В. 294
Рагаускас И. 170, 209—210
Ранер К. 91
Рассел Б. 99—100
Рокич М. 288
Рубинштейн С. Л. 5, 135, 145
Руо Ж. 217
Салливен Г. С. 78
Сапрыкин В. А. 302, 311—312,
313, 315—317, 327
Сафонов С. 158
Сафонов Ю. Н. 241—246
Светлов Г. Е. 175—176
Сноу Д. 125
Соловьев В. С. 223
Спиноза Б. 47, 89
Старбэк Э. 253, 256
Старк В. 221
Старченко А. А. 118
Стриклэнд Ф. 253
Судзукি Д. Т. 173—174
Сулимов Е. Ф. 298—299
Сухов А. Д. 64
Сухомлинский В. А. 320, 331
Танчев В. К. 271
Тареев М. М. 95—96
Тендряков В. Ф. 260
Терской Ан. 157
Тертуллиан 213—214
Тиллих П. 78—79, 97
Токарев С. А. 69, 189, 198
Толстой Л. Н. 169
Трилльхааз Б. 105, 207—208,
220—221, 234
Трунгпа Ч. 174
Тулесс Р. 29—30, 61, 173, 209,
253
Тэйлор Э. 72—73, 207
Узнадзе Д. Н. 275
Ульянов Л. Н. 273
Ухтомский А. А. 10
Фейербах Л. 48—50, 84, 144,
181, 207
Фестингер Л. 125—128
Филимонов Э. Г. 248
Флоренский П. 141, 215—216
Флурнуа Т. 28
Франк С. Л. 45—46
Фрейд З. 16, 18, 38, 40, 57—
58, 59, 191, 228—229
Фромм Э. 58
Фрэзер Дж. 68, 197
Хайн В. 165—166
Хеннеман Г. 123—124
Херр В. 31, 89, 255
Хилтнер С. 179
Хорни К. 78
Циолковский К. Э. 112
Чертков А. Б. 24
Чечулин А. А. 238, 241, 244—
245
Шагал М. 217
Шарфштейн Б. А. 83, 107,
190—191
Шевелев В. В. 303, 312—313
Шеллер М. 56
Шестов Л. 104—105
Шлейермахер Ф. 96, 137
Штернберг Л. Я. 67

Энгельс Ф. 50, 113, 146, 238,
307, 335
Юм Д. 98—99
Юнг К. Г. 40—41, 151, 190,
293

Яблоков И. Н. 144, 163, 259
Ядов В. А. 276—277
Якоби Ф. Г. 102
Якобсон П. М. 134

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Глава I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ И ПРЕДМЕТ МАРКСИСТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ	6
Психология религии в системе психологических наук	7
Психология религии в системе религиоведения	26
Глава II. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИИ	45
Исходные позиции	51
Исторический подход к изучению психологических корней религии	65
Индивидуально-психологический подход к психологическим корням религии	80
Глава III. РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА	92
Из истории вопроса	94
Нерелигиозная вера	109
Особенности религиозной веры	120
Глава IV. СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО УТЕШЕНИЯ	133
Религиозные чувства	134
Социально-психологические аспекты религиозного утешения	147
Социально-психологическая сущность религиозного катарсиса	154
Психология религиозной исповеди и медитации	168
Удовлетворение психологических потребностей людей — важная предпосылка преодоления религиозности	181
Глава V. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА	187
Сущность культа и его место в религиозном комплексе	188
Психологические аспекты различных религиозных обрядов	196
Эстетические компоненты религиозного культа и их психологическое воздействие	211
Глава VI. ФОРМИРОВАНИЕ И ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИЧНОСТИ	219

Семья — важный канал формирования религиозной личности	220
Воздействие религиозной общины на индивида	234
Психология религиозного «обращения»	253
Социально-психологические особенности религиозной личности	262
Психологические типы верующих	289
Глава VII. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АТЕИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ	297
Исходные позиции	298
Психологические аспекты атеистического воспитания в социалистическом коллективе	307
Психологические проблемы атеистической пропаганды	320
Отход от религии и формирование научного мировоззрения личности как социально-психологическая проблема	334
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	342
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ	345
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	347

Дмитрий Модестович Угринович
ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Заведующий редакцией А. В. БЕЛОВ
 Редакторы Н. А. БАРАНОВА, Ю. В. СТЕПАНОВ
 Младший редактор М. В. АРХИПЕНКО
 Художник А. А. ТОЛМАЧЕВ
 Художественный редактор А. А. ПЧЕЛКИН
 Технический редактор Е. Ю. ТИХОМИРОВА

ИБ № 4694

Сдано в набор 17.03.86. Подписано в печать 16.07.86. А 00111. Формат 70×108^{1/32}. Бумага офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,40. Усл. кр.-отт. 17,50. Уч.-изд. л. 15,56. Тираж 100 тыс. экз. Заказ № 191. Цена 1 р. 20 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Типография издательства «Уральский рабочий». 620151, г. Свердловск, проспект Ленина, 49.

**Методологические основы
и предмет марксистской
психологии религии**

Глава
первая

**Психологические корни
религии**

Глава
вторая

Религиозная вера

Глава
третья

**Социально-психологическая
сущность религиозного**

Глава
четвертая

Сущность религиозного утешения

Глава
первая

Психологические аспекты
религиозного культа

Глава
пятая

Формирование и особенности
религиозной личности

Глава
шестая

Психологические проблемы
атеистического воспитания

Глава
седьмая

1 р. 20 к.

Марксистская психология религии считает, что ни одно из психических состояний личности не является изначально религиозным. Любые психические процессы — познавательные, эмоциональные, волевые — могут стать религиозными, если они направляются на сверхъестественный предмет религиозной веры.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Издательство
политической
литературы

ИМЕНИ ДАХОВСКОГО ПЕРВЫЙ